Das religiöse Bewusstsein der Menschheit

Eduard von Hartmann

Digitized by Google

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

325658

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Nicolai

Eduard von Hartmann's

Ausgewählte Werke

Band V

Religionsphilosophie

Erster historisch-kritischer Teil:

Das religiöse Bewußtsein der Menschheit

im Stufengang seiner Entwickelung

Bad Sachsa im Harz
Hermann Haacke, Verlagsbuchhandlung
1906

Digitized by Google

Das religiöse Bewußtsein der Menschheit

im Stufengang seiner Entwickelung

Von

Eduard von Hartmann

Dritte Auflage

Erster historisch-kritischer Teil der Religionsphilosophie

Bad Sachsa im Harz
Hermann Haacke, Verlagsbuchhandlung
1906

Digitized by Google

193
H3331
v.5

Alle Rechte vorbehalten.

Spamersche Buchdruckerei in Leipzig.R.

Digitized by Google

Vorwort zur zweiten Auflage.

Der geschichtliche und der systematische Teil meiner Religionsphilosophie erscheinen in dieser neuen Ausgabe auch äußerlich als zusammengehörige Glieder eines Ganzen, welches sich als „Phänomenologie des religiösen Bewußtseins" der „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" zur Seite stellt. Der Gegenstand bringt es mit sich, daß die phänomenologische Behandlung des religiösen Bewußtseins auf den drei Stufen des Naturalismus, abstrakten Monismus und Theismus, wo die geschichtlichen Ausbildungsformen vorliegen, auch einen mehr historischen Charakter trägt, daß dagegen die Darstellung des religiösen Bewußtseins auf der Stufe des konkreten Monismus, wo eine geschichtliche Verwirklichung bisher fehlt, rein psychologisch gehalten ist. Wenn die Kritik der aus dem Naturalismus erwachsenen geschichtlichen Stufen des abstrakten Monismus und Theismus die Forderung einer höheren Synthese beider im Sinne des konkreten Monismus zum Ergebnis hat, so muß doch auf der Stufe des konkreten Monismus die phänomenologische Untersuchung noch einmal ganz voraussetzungslos mit einer möglichst exakten und unbefangenen Analyse des religiösen Bewußtseins als solchen beginnen. Indem aber dann die Untersuchung zu den metaphysischen Postulaten dieses religiösen Bewußtseins und zur Entwickelung seiner praktischen Konsequenzen fortschreitet, liefert sie zugleich die zusammenhängende Ausführung dessen, was die historische Kritik nur als prinzipielle Forderung hatte hervortreten lassen. Insbesondere hat die Darlegung der metaphysischen Postulate an jedem Punkte die Aufgabe, die konkretmonistische Synthese der abstraktmonistischen und theistischen Aufstellungen im einzelnen durchzuführen. Wenn der erste Teil der kritischen Erörterung der geschichtlich gegebenen Religionsformen gewidmet ist, so ist der zweite Teil ein Versuch, den gesamten wesentlichen Inhalt der Religion ohne Beziehung auf eine bestimmte gegebene Religion rein aus dem religiösen Bewußtsein zu entwickeln. Insoweit ein

Digitized by Google

solcher Versuch schon von anderen unternommen worden, ist doch meistens die Analyse des religiösen Bewußtseins nur als eine Art Einleitung vorangeschickt, um dann je eher je lieber zur Apologetik einer bestimmten, geschichtlich gegebenen Religionsform zurückzukehren. Meine Religionsphilosophie dürfte die erste sein, welche die indische und die palästinensisch-europäische Religionsentwickelung mit gleichem Maße mißt, die relative Wahrheit beider in sich aufhebt und bis zum Schluß die Aufgabe einer rein philosophischen Religionsphilosophie scharf erfaßt und unbeirrt zu Ende führt.

Die rein phänomenologische Haltung dieses Werkes schließt nicht nur in dem historisch-kritischen, sondern auch in dem systematischen Teil jeden Anspruch auf dogmatische Geltung unbedingt aus. Auch denjenigen Lesern, welche die hier gebotene phänomenologische Analyse von dem Inhalt des religiösen Bewußtseins und dessen Postulaten und Konsequenzen als richtig anerkennen sollten, bleibt es nach Maßgabe der von ihnen bereits mitgebrachten Weltanschauungen anheimgestellt, ob sie, am Schlusse angelangt, den theoretischen Postulaten des religiösen Bewußtseins Wahrheit und den praktischen Konsequenzen desselben Verbindlichkeit zuschreiben wollen, oder ob sie den gesamten Inhalt des religiösen Bewußtseins samt seinen Postulaten und Konsequenzen für eine aus der Einrichtung des menschlichen Geistes unvermeidlich abfließende psychologische Illusion erklären wollen. Im letzteren Falle würde dieses Buch allerdings nicht ein religiöses und ethisches, wohl aber ein unvermindertes psychologisches Interesse beanspruchen dürfen; denn auch als psychologische Illusion würde die Religion das interessanteste und wichtigste Gebiet unter allen Produktionen des menschlichen Geistes, und damit das höchste Problem der Psychologie bleiben. Im ersteren Falle dagegen, d. h. wenn die Postulate und Konsequenzen des richtig interpretierten religiösen Bewußtseins mit der anderweitig mitgebrachten theoretischen Weltanschauung übereinstimmen sollten, wird die psychologische Tatsache, daß wir Menschen eine zu solchen religiösen Postulaten und Konsequenzen führende Einrichtung des Geistes besitzen, selbst als ein neues stützendes Glied mehr für die Wahrheit der betreffenden Weltanschauung Geltung gewinnen, ebenso wie dies mit den theoretischen Postulaten und praktischen Konsequenzen des sittlichen Bewußtseins der Fall ist.[1])

[1]) Vgl. „Das sittliche Bewußtsein" 2. Aufl. S. 614—615 (vgl. auch S. 6—7); 1. Aufl. S. 774—775.

Digitized by Google

Im ersten Teil hat der einleitende Abschnitt vielfach Anstoß erregt, welcher die Überschrift trägt: „Haben die Tiere Religion?“ Da die Untersuchung für das Tier im Naturzustande zu einem verneinenden Ergebnis gelangt und für die klügsten Haustiere in ihrem Verhältnis zu ihren Herren nur ein Analogon des religiösen Verhältnisses gelten läßt, so ist es mir völlig unverständlich, wie man sich gegen die Anwendung der vergleichenden Psychologie auch auf die psychologischen Bedingungen der Entstehung eines religiösen Bewußtseins ereifern konnte. Indem wir erkennen, was dem Tiere zur Entfaltung eines religiösen Verhältnisses fehlt, kommen wir dem Verständnis der psychologischen Ursachen näher, welche im Menschen ein solches zustande kommen ließen. Ob bei dieser vergleichenden psychologischen Erörterung die Fähigkeiten der Tierseele nebenbei von mir ein wenig zu hoch veranschlagt worden sind oder nicht, ist eine rein theoretische Frage, deren Bejahung unmöglich dazu angetan sein kann, dem religiösen Gefühl Anstoß zu geben. Mit einem Standpunkt, der schon das anstößig findet, zu untersuchen, woher es kommt, daß die Tiere keine Religion haben, mit einem solchen Standpunkte allerdings läßt sich nicht mehr rechten.

In dem Abschnitt über den Buddhismus weicht meine Erklärung des Nirvana von den gegenwärtig tonangebenden Ansichten ab. Da die Rechtfertigung dieser Abweichung hier zu weit führen würde, so habe ich dieselbe in einem besonderen Aufsatz niedergelegt[1]), auf den ich diejenigen Leser verweisen muß, welche dem Gegenstande ein eingehenderes Interesse entgegenbringen.

Meine Behandlung der israelitisch-jüdischen Religion konnte bei Erscheinen der ersten Auflage dieses Werkes noch einigermaßen befremden. Gegenwärtig hat insbesondere durch die Arbeiten Wellhausens die auch von mir angenommene Auffassung immer mehr an Boden gewonnen. In der Tat ist die Entwickelung von der allgemeinen semitischen Naturreligion durch den Monotheismus der Propheten hindurch zur priesterlichen Gesetzesreligion so ungemein natürlich und einleuchtend, daß nur die lange Gewöhnung an die von der Priester-Religion aufgestellte Umkehrung des natürlichen Verlaufs der Dinge sich gegen die neue Auffassung sträubt; die Überwindung dieser Gewohnheit aber ist nur eine Frage der Zeit.

[1]) „Philosophische Fragen der Gegenwart“ (Leipzig 1885), Nr. VIII: „Was ist Nirwana?“

Digitized by Google

Die Person Jesu und seine persönliche Lehre habe ich in diesem Werke geflissentlich beiseite gelassen, nachdem ich mich in früheren Schriften zur Genüge mit denselben beschäftigt hatte. Für den vorliegenden Zweck kam es nur darauf an, geschichtliche Stufen des religiösen Bewußtseins in der völkerpsychologischen Entwickelung aufzuzeigen; eine solche ist das judenchristliche Urchristentum der palästinensischen Nazarener, ganz abgesehen von den Ursachen seiner Entstehung, auf welche wir doch immer nur aus den Berichten dieses Kreises zurückschließen können. Indem ich die Frage nach der geschichtlichen Bedeutung der Persönlichkeit Jesu gänzlich ausschied, hoffte ich auf den Dank derer rechnen zu dürfen, welche an meinen Ansichten über diesen Gegenstand in meinen früheren Schriften besonderen Anstoß genommen hatten.

Bei Paulus liegt die Sache insofern umgekehrt, als wir den Zustand des religiösen Bewußtseins in den heidenchristlichen Urgemeinden nur aus den Schriften ihres Stifters entnehmen können, und deshalb notwendig auf seine persönliche Lehre als Quelle zurückgehen müssen. Die von mir vertretene Ansicht, daß nicht Jesus, sondern Paulus der Gründer des Christentums ist, bildet gleichsam die Parallele zu der Ansicht über die Entstehung der jüdischen Gesetzesreligion aus dem levitischen Priestertum, welches seine Tat unwillkürlich auf den mythischen Moses zurückprojizierte. Die eine wie die andere historische Richtigstellung gewinnt zusehends an Boden in den wissenschaftlichen Kreisen.

Es ist mir vielfach zum Vorwurf gemacht worden, daß ich die geschichtlichen Entwickelungsstufen des Christentums nicht mit der gleichen Ausführlichkeit behandelt habe wie die der israelitisch-jüdischen Religion. Ich glaube: mit Unrecht. Seit dem Ausgleich der judenchristlichen und heidenchristlichen Strömung und der Einschmelzung der Johanneischen Logoslehre in die so entstandene Legierung hat das Christentum keine Wandlungen aufzuweisen, welche den vier Stufen der israelitisch-jüdischen Religion (Naturalismus, Prophetenreligion, priesterliche Gesetzesreligion und späteres Judentum) an Verschiedenartigkeit auch nur annähernd gleich kämen. Wenn es uns anders scheint, so ist es nur darum, weil wir den betreffenden Vorgängen zu nahe stehen und darum die Maulwurfshaufen für Berge ansehen. Wo ist schon heute der Gegensatz von Lutheranern und Reformierten geblieben, der vor zweihundert Jahren der evangelischen Christenheit als die Achse des Weltprozesses erschien! Wo wird nach ein- oder

Digitized by Google

zweihundert Jahren der dogmatische Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus geblieben sein, der schon heute so abgeschwächt erscheint, daß es wesentlich nur noch die Verschiedenheit der kirchlichen Organisation und der kultischen Gewohnheit ist, welche die Reunion verhindert! In einer Dogmengeschichte und Kirchengeschichte sind solche Sektenbildungen von Wichtigkeit; für eine Phänomenologie des religiösen Bewußtseins, welche nur die prinzipiell verschiedenen Stufen zu berücksichtigen hat, haben sie keine Bedeutung. Phänomenologisch betrachtet, ist die christliche Religion von der Ausbildung der Dreieinigkeit bis zur beginnenden rationalistischen Selbstzersetzung, d. h. bis zur Auflösung der Dreieinigkeitslehre und insbesondere der Gottgleichheit des Erlösers ein einheitliches Ganzes und mußte als solches behandelt werden.

Daß diese Behandlung des Christentums als einheitlicher Stufe bei mir nicht breiter ausgefallen ist, liegt einfach daran, weil der größte Teil der Einzelheiten der religiösen Vorstellungssumme der Christenheit jüdischen Ursprungs ist, ohne daß die Christenheit im ganzen dies ahnt. Nachdem das Judentum im engeren Sinne des Wortes einer ausführlichen Erörterung unterzogen war, konnte es sich beim Christentum weder um Wiederholungen des schon Gesagten, noch um Angabe unbedeutender Modifikationen handeln, sondern nur um Besprechung der großen, prinzipiell abweichenden Gesichtspunkte. Diese sind aber vor allem in der Trinitätslehre zu suchen und sind von den Juden von jeher wesentlich in dieser gesucht worden, weil die Juden besser als die Christen wußten, wieviel des übrigen ihnen beiden gemeinsam sei.

Wenn das Christentum eine prinzipiell abweichende und höhere Stufe in der Entwickelung des religiösen Bewußtseins der Menschheit im Vergleich zum Judentum darstellt, so läßt sich das Gleiche vom Mohammedanismus nicht sagen. Wie hoch man auch seine kulturgeschichtliche Bedeutung veranschlagen möge, — phänomenologisch führt er über das Judentum nicht hinaus, sondern bietet nur eine Parallelerscheinung neben diesem, dem er die Priorität und Originalität überlassen muß. Es ist deshalb begreiflich, daß der Islam in meiner Darstellung nur kurz berührt werden konnte, was denjenigen Kritikern, die mein Buch unter dem Gesichtspunkt einer Religionsgeschichte beurteilten, natürlich fehlerhaft erscheinen mußte.

Wer meine früheren Schriften kennt und mit dem vorliegenden Werke vergleicht, der wird finden, daß zwar mein Standpunkt in

Digitized by Google

inhaltlicher Hinsicht derselbe geblieben ist, daß aber die Form meiner Kritik und Polemik gegen abweichende Standpunkte, insbesondere gegen das Christentum, immer milder geworden ist. Was den Inhalt betrifft, so ist das Programm zu dem ersten Teil meiner Religionsphilosophie bereits in dem Schlußkapitel der „Selbstzersetzung des Christentums" (1873) unter der Überschrift „Die historischen Bausteine der Religion der Zukunft" enthalten, welches beim Erscheinen dieser kleinen Schrift völlig unverstanden blieb und nur verwundertes Kopfschütteln erregte. Ebenso ist das Programm zu dem zweiten Teil meiner Religionsphilosophie in dem Schlußkapitel der „Krisis des Christentums" (1880) unter der Überschrift „Das religiöse Grundphänomen als Quellpunkt der Zukunftsreligion" enthalten, welches natürlich noch weniger beachtet und verstanden wurde. Was die Form betrifft, so habe ich, je älter ich geworden bin, desto mehr eingesehen, daß Schärfe der polemischen Diskussion in wissenschaftlichen Fragen nicht weiter bringt und nicht überzeugender wirkt als Milde, daß sie aber oft genug die Folge hat, durch Verletzung der Gefühle des Gegners denselben zur ruhigen Würdigung der gebotenen Gründe unfähig zu machen. Grade solche Gebiete, auf welchen die praktische Agitation die größte Leidenschaftlichkeit entfaltet, wie z. B. Religion und Politik, legen der Wissenschaft am dringendsten die Forderung auf, sich jeder Leidenschaftlichkeit zu enthalten und völlig kühl, ruhig und nüchtern die Gründe abzuwägen. In diesem Sinne hoffe ich in dem vorliegenden Werke verfahren zu sein und jeden formellen Anstoß vermieden zu haben. Denn mir liegt nichts ferner als die Absicht praktischer Agitation, und die Ziele, die ich verfolge, sind ausschließlich und rein wissenschaftlicher Art.

Es kam dieser Arbeit zustatten, daß ein Teil der unerläßlichen polemischen Auseinandersetzungen bereits hinter mir lag und ich nötigenfalls auf die angeführten Schriften, sowie auf die bezüglichen Ausführungen in der „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" verweisen konnte. Wenn ich in dem ersten Teil noch nicht umhin konnte, den jüdischen und christlichen Standpunkt ins Bereich meiner Darstellung zu ziehen und dabei mit immanenter positiver Kritik auf die philosophisch notwendige Umbildung und Fortbildung derselben hinzuweisen, so fiel in dem zweiten Teil selbst hierzu die Nötigung fort, und ich konnte mich auf eine ganz positive Entwickelung beschränken, in welcher nur zur Verdeutlichung des Gedankens gelegentliche Seitenblicke auf die christlichen und indischen Dogmen geworfen werden mußten, um den

Digitized by Google

synthetischen Charakter meines Standpunktes zutage treten zu lassen. Wie ich im ersten Teile vermieden habe, die Person Jesu zu berühren, so im zweiten Teil die Christusidee; vielmehr ging mein Bestreben dahin, das in dieser Idee Zusammengefaßte unabhängig von der geschichtlichen Form dieser Zusammenfassung rein aus den Quellen des religiösen Bewußtseins abzuleiten und damit den positiven Beweis zu liefern, daß die geschichtliche Form dieser Idee für deren Gehalt entbehrlich, ihr bleibend wertvoller Gehalt aber sogar in noch adäquaterer Form unmittelbar zu gewinnen und festzuhalten ist.

Es ist selbstverständlich, daß die Milde in der Form der Polemik die Größe der vorhandenen Gegensätze nicht verschleiern soll und kann, und daß die christliche Theologie außerstande war, diejenigen Seiten meiner Religionsphilosophie unbekämpft zu lassen, durch welche dieselbe sich von der christlichen Weltanschauung unterscheidet und entfernt. Die Theologie kann sich eine voraussetzungslos beginnende Religionsphilosophie nur insoweit gefallen lassen, als dieselbe in christliche Apologetik mündet. Es ist nun aber bemerkenswert, daß das christliche Endurteil über eine bestimmte Religionsphilosophie weit mehr durch Äußerlichkeiten, Namen und Schlagworte bestimmt wird, als durch deren inneren Kerngehalt; denn wie die Kritik durch die Parteistellung, so wird die Parteistellung durch Parteistichworte und äußere Merkmale bestimmt. Es ist dies eine Unvollkommenheit unserer menschlichen Zustände, aber eine sehr erklärliche, über die man sich nicht wundern kann.

Nach dem wesentlichen Gedankengehalt ihrer religionsphilosophischen Lehren stehen Spinoza, Kant, Fichte, Schopenhauer, ja selbst Hegel dem Ideengehalt der christlichen Zentraldogmen viel ferner als ich, aber sie werden trotzdem von den theologischen Geschichtschreibern der Religionsphilosophie viel glimpflicher behandelt als ich. Spinoza war eben ein Jude, und man darf ihm jede leiseste Annäherung an das Christentum ebenso gut schreiben, wie man jede Entfernung von demselben meinem Konto belastet. Kant, Fichte und Hegel wollten wenigstens Christen heißen, wenn sie es auch nicht im Sinne des christlichen Dogmas waren und dieses in einer Weise umdeuteten, durch welche es völlig sich selbst entfremdet wurde. Selbst Schopenhauer, trotz seiner Gehässigkeit gegen die christliche Theologie im allgemeinen und trotz seiner Verständnislosigkeit für alle über die asketische Seite des Urchristentums hinausgehende Entwickelung, findet noch eher

Digitized by Google

Gnade vor den Augen der theologischen Kritiker, teils weil er tot ist, teils weil er wegen gänzlichen Mangels an sachlicher Detailkritik und an positiven religionsphilosophischen Leistungen ein ungefährlicher Gegner ist. Bei mir aber bringt grade das die theologische Kritik in Harnisch, daß ich selbst meinen Standpunkt auch nicht mehr dem Namen und Scheine nach zum Christentum rechnen kann und will, daß ich mir über meinen relativen Gegensatz zur christlichen Weltanschauung ganz klar bin, und daß ich trotzdem den bleibend wertvollen Kern des christlichen Standpunktes zum aufgehobenen Moment in meinem System zu machen versuche, indem ich ihn aus der traditionellen Schale herauslöse.

Einen bloß negierenden Gegner, der für die positive Bedeutung des Negierten kein Verständnis hat, braucht kein Standpunkt zu fürchten und deshalb auch nicht mit Nachdruck zu bekämpfen; unbequem und bekämpfenswert wird der Gegner erst dann, wenn derselbe die positive Bedeutung des Standpunktes anerkennt und ihm trotzdem die absolute Bedeutung abspricht, wenn er ihn vielmehr für eine geschichtlich wertvolle, aber auch ebenso zu überwindende Stufe erklärt und die Mittel und Wege seiner positiven Überwindung aufzeigt. Daß ich den Wahrheitsgehalt des Christentums zu konservieren versuche, ist somit weit entfernt, mir zur Entschuldigung dafür zu dienen, daß ich seine geschichtlich überlieferte Form für unhaltbar ansehe, es verschlimmert vielmehr die Größe dieses Vergehens in den Augen der Theologen. Als das entscheidende Merkmal für die Anwendbarkeit des Christennamens gilt nicht mit Unrecht der Glaube an die Wahrheit der Identifikation der geschichtlichen Person Jesu mit der Christusidee als dem Erlösungsprinzip; daß ich diese Identifikation als eine geschichtliche Fiktion ansehe, stempelt mich in den Augen der christlichen Theologen trotz meiner Festhaltung des christlichen Erlösungsprinzips zum Antichristen, während die früheren Religionsphilosophen, welche diese Fiktion nicht ausdrücklich antasten, toleriert werden können, gleichviel wie sie das Wesen des christlichen Erlösungsprinzips mißverstehen und entstellen. Für den Parteistandpunkt muß eben notwendig die äußere geschichtliche Schale wichtiger sein als der innere geistige Kern.

Unter diesen Umständen ist es nicht zu verwundern, daß die erste Auflage meiner Religionsphilosophie von seiten der theologischen Kritik bekämpft worden ist; zu verwundern ist vielmehr nur das, daß sie trotz dieser Bekämpfung in den ihr unsympathischen Punkten doch noch eine so warme Anerkennung nach der

Digitized by Google

anderen Seite gefunden hat. Auf die Einzelheiten der kritischen Ausstellungen und auf ihre Widerlegung einzugehen, würde hier zu weit führen; die Einwendungen von O. Pfleiderer, A. Schüz und A. E. Biedermann habe ich bereits an anderer Stelle beantwortet.[1]) Die reichliche Zahl der anderen theologischen Rezensenten läßt sich teils von denselben Gesichtspunkten leiten, teils beschäftigt sie sich mit dem Versuch, formelle Widersprüche nachzuweisen; das Publikum besitzt aber erfahrungsmäßig nicht die Geduld, die Widerlegung solcher angeblichen Nachweise von Widersprüchen zu verfolgen und ist dabei insofern nicht ganz im Unrecht, als solche formellen Streitigkeiten nur selten von Erheblichkeit für die Sache und ihre Förderung sind. Leider hat die philosophische Kritik sich schon bei dem ersten Teile meiner Religionsphilosophie sehr zurückgehalten, bei dem zweiten aber fast ganz geschwiegen; es ist dies eine unerfreuliche Bestätigung für die gegenwärtige Teilnahmlosigkeit der philosophischen Kreise an religionsphilosophischen Erörterungen. Dagegen erachte ich es als einen Gewinn, daß die vielen Federn, welche sich beim Erscheinen der „Selbstzersetzung des Christentums" zu oberflächlichen Pamphlets, Essays und Feuilletons in Bewegung setzten, sich von jeglicher Auseinandersetzung mit einem ernsteren und umfangreicheren Werk haben abschrecken lassen.

Schließlich möchte ich mich nochmals gegen die Mißdeutung ausdrücklich verwahren, als ob mit der theoretischen Darlegung der dem konkreten Monismus gemäßen Stufe des religiösen Bewußtseins etwas anderes als ein Beitrag zur religionsphilosophischen Wissenschaft, als ob damit gar „die Gründung einer neuen Religion" beabsichtigt sei. Ganz abgesehen davon, daß zum Religionsstifter ganz andere Temperaments- und Charakter-Eigenschaften erforderlich sind, als ein beschaulicher stiller Denker sie besitzt, bin ich mir auch in sachlicher Hinsicht sehr wohl bewußt, daß die mit dem Kulturfortschritt wachsende Rückständigkeit der Masse gegen die kulturtragenden Minoritäten gegenwärtig mindestens auf Jahrhunderte zu schätzen ist, und daß es deshalb mindestens noch einiger Menschenalter bedarf, ehe der Boden zu einer praktischen religiösen Neubildung im Volke vorbereitet

[1]) „Philosophische Fragen der Gegenwart" (Leipzig 1885) Nr. VI: Zur Religionsphilosophie; Nr. VII: Philosophie und Christentum. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1886 Aprilheft: Der reine Realismus Biedermanns und Rehmkes. „Protestantische Kirchenzeitung" 1883 Nr. 2: Erwiderung.

Digitized by Google

ist. Wann diese Neubildung nach meinem Tode eintreten wird, überlasse ich getrost der Vorsehung und hoffe, daß dann die Wissenschaft auch über mich längst hinausgeschritten sein wird, wenn auch nicht ohne mein Lebenswerk als Baustein zu konservieren.

Berlin-Lichterfelde, im Juni 1888.

Eduard von Hartmann.

Vorwort zur dritten Auflage.

„Der erste Teil meiner Religionsphilosophie erscheint in seiner dritten Auflage im großen und ganzen unverändert; d. h. der ganze Gedankengang und die Auffassung der einzelnen Stufen sind dieselben geblieben, wenn auch mannigfache Zusätze im einzelnen sich bemüht haben, die in den letzten Jahrzehnten erfolgten Fortschritte der Religionsgeschichte zu verwerten. Größere Zusätze hat insbesondere der erste Abschnitt über „Das Erwachen des religiösen Bewußtseins“ erhalten. Der Abschnitt über „Die heterosoterische Christusreligion“ findet seine nähere Ausführung und Begründung in meinem Buch: „Das Christentum des Neuen Testaments“ (2. Aufl. 1905); der letzte Abschnitt über „Die Religion des Sohnes und die Religion des Geistes“ hat Ergänzungen und Erläuterungen erhalten in den „Ethischen Studien“ No. I und VIII, in meinen Aufsätzen über das Wesen des Christentums (in der „Gegenwart“ 1901 No. 1, 14, 15, 22) und über Dorners Religionsphilosophie (in den „Preuß. Jahrbüchern“ 1903, Novemberheft).“

Mit vorstehenden in dem Nachlaß meines Gatten vorgefundenen kurzen Worten, die wahrscheinlich im Anfange dieses Jahres geschrieben sind, übergebe ich die dritte Auflage der Veröffentlichung.

Für das Lesen der Korrekturen bin ich Herrn L. Veeh zu herzlichem Dank verpflichtet.

Berlin-Lichterfelde, im August 1906.

Alma von Hartmann.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Vorwort zur zweiten Auflage V
Vorwort zur dritten Auflage XIV
Inhaltsverzeichnis XV

A. Der Naturalismus.

I. Das Erwachen des religiösen Bewußtseins.

1. Haben die Tiere Religion? 3

Der Mangel an intellektueller Beobachtungsfähigkeit, nicht an Gemütsanlagen, als Grund für die Religionslosigkeit der Tiere im Naturzustande 3. — Der religiöse Charakter des Verhältnisses mancher Haustiere zum Menschen 6.

2. Die religiösen Objekte 11

Die Naturerscheinungen als die das Wohl und Wehe des Naturmenschen bedingenden Mächte 11. — Die Verlebendigung der Naturerscheinungen durch die Phantasieanschauung 15. — Die Identität von Gott und Naturerscheinung 16. — Die Seele als religiöses Naturobjekt und die Ahnenpflege 17. — Übergang der Ahnenpflege in Ahnenkultus durch Annahme von seelischen Zauberkräften 19. — Die Personifikation des Gewissens zum Schutzgeist und ihre Rückwirkung auf den genius loci 22. — Einfluß der Ahnenverehrung auf die Fortentwickelung der religiösen Naturobjekte zu Göttern 23. — Intellektuelle und ästhetische Auffassung der Naturerscheinungen 24. — Die teleologische Bedeutung der theogonischen Illusionen 26. — Die anorganische oder amorphe Versinnbildlichung der Götter 27. — Die zoomorphische Versinnbildlichung der Götter 28. — Totemismus 29. — Das Festhalten der Identität von Gott und Naturerscheinung trotz der Versinnbildlichung der Götter 31.

3. Das religiöse Verhältnis 33

Der egoistische Glückseligkeitstrieb 34. — Die Abhängigkeit der menschlichen Glückseligkeit von den launischen Naturmächten 36. — Der egoistische Glückseligkeitstrieb als psychologischer Quellpunkt des religiösen Verhältnisses zu den Naturmächten 37. — Die Naturgötter als sinnliche Wesen 39. — Gebet und Opfer 40. — Die relative Übersinnlichkeit der göttlichen Sinne 43. — Schluß 45.

4. Das Wachstum und die Verallgemeinerung der religiösen Objekte . . 47

Ahnenkultus 47. — Die Naturgottheit als übergreifende Macht über die Stammesgötter 48. — Verschmelzung der Lokalgötter zu gemeinsamen Volksgöttern 49. — Ursachen für den Verschmelzungs- und Wachstumsprozeß der Götter 52.

II. Der naturalistische Henotheismus.

1. Die drei Hauptgötterkreise 54

Der Himmel 54. — Himmel und Erde 56. — Ober- und Unterhimmel 58. — Die Sonne 59. — Sonne und Mond 61. — Guter und böser Sonnengott 62. — Das Gewitter 63. — Die Übereinanderlagerung der drei Götterkreise 67.

Seite

2. Die Wesensidentität aller Götter 69

Der Begriff des Henotheismus 69. — Die Identität der Götter als Grundlage des Henotheismus 71. — Die Verwandtschaft als sinnlicher Ausdruck der Wesensidentität 73. — Die Identität verschiedener Göttergestalten, welche dieselbe Naturerscheinung darstellen 74. — Die Identität verschiedener Götter desselben Kreises 75. — Die Identität der Hauptgötter der verschiedenen Kreise 76. — Die nähere Beschaffenheit der henotheistischen Identität 79. — Die relative praktische Absolutheit der Götter 81.

3. Die Moralisierung des religiösen Verhältnisses 83

Die moralische Wandelung der eudämonistischen Wünsche 83. — Menschenrache, Götterstrafe, Fluch, Eid und Götterneid 84. — Die Götter als Wächter und Gründer der sozialen Ordnung 85. — Eudämonismus und Heteronomie im Heidentum 86. — Gottesfurcht, Reue und Schuldbewußtsein auf eudämonistischer Grundlage 90. — Das Opfer als Bestechung und als Strafabkauf 93. — Das Opfer als einseitige Stellvertretung des Opfernden 96. — Das Opfer als einseitige Stellvertretung des Gottes 97. — Das Opfer als zweiseitige Stellvertretung oder als Mittlerschaft 98. — Das Opfer als magische Theurgie der Priester 101. — Die religiös-ethische Bedeutung des Opfers 104.

4. Der Verfall des Henotheismus 106

Der Polytheismus 106. — Der Polydämonismus oder Animismus 109. — Der Fetischismus 110.

III. Die anthropoide Vergeistigung des Henotheismus.

Die Hauptrichtungen für eine Fortbildung des Henotheismus 113

1. Die ästhetische Verfeinerung des Henotheismus im Hellenentum . . 115

Hellas als Land der Schönheit und des Humanismus 115. — Die konkreten Götterideale der Plastik 117. — Die Architektur als religiöse Kunst 118. — Die Humanisierung der Naturmythen im Epos 119. — Die Vergeistigung der Götter auf natürlicher Basis 120. — Die Vergeistigung der Götter aus ihren familiären und politischen Beziehungen 123. — Der Verfall der ästhetischen Religion bei Erschöpfung der künstlerischen Produktivität 125. — Der Heroenkultus und die Tragödie 126. — Das Gesamtbild der ästhetischen Religion 130. — Die Ethik der ästhetischen Religion 131. — Das Verhältnis zwischen ästhetischer und individual-eudämonistischer Moral im Hellenentum 132. — Der elegische Zug des Hellenentums als Selbstkorrektur der ästhetischen Weltanschauung 136. — Der Unsterblichkeitsglaube und die Mysterien 138. — Die henotheistische Einheit im griechischen Göttersystem als Moira 141. — Die henotheistische Einheit als Zeus 144. — Der hellenische Himmelsgott im Vergleich zum chinesischen 146. — Die hellenische Religion als Vorstufe des Christentums 148.

2. Die utilitarische Säkularisierung des Henotheismus im Römertum . . 149

Etruskische und römische Naturreligion 149. — Der römische Begriff der Salus publica 151. — Die römische Religion als Utilitarismus 152. — Die römische Sittlichkeit 156. — Das römische Recht 158. — Jupiter optimus maximus und der Kaiser als Personifikationen des säkularisierten Religionsbegriffes 159. — Die römische Religion als Vorstufe des Christentums 161.

3. Die tragisch-ethische Vertiefung des Henotheismus im Germanentum 162

Das Verhältnis der germanischen Religion zur griechischen und römischen 162. — Die germanischen Götter 165. — Der Jahresmythos 166. — Die Erweiterung des Jahresmythos zum Mythos des Weltenjahres 168. — Die religiöse Tragik an Einzelgöttern 170. — Die universelle religiöse Tragik 172. — Die Ethisierung der Mythen 173. — Schuld und Sühne in der Götterwelt 175. — Die sittliche Weltordnung als ideale Einheit der Götterwelt 177. — Das Leben der Götterwelt

Digitized by Google

Seite

als Entwickelung der sittlichen Autonomie 180. — Die Widersprüche und Halbheiten in der germanischen Religion 182. — Die germanische Religion als Vorstufe des Christentums 183. — Die Beeinflussung der nordischen Mythen von christlichen und griechisch-römischen Anschauungen 184.

IV. Die theologische Systematisierung des Henotheismus.

Das Priestertum als Träger der theologischen Systematisierung 186. — Überlieferungsreligion und Offenbarungsreligion 188. — Das Gottesreich 191.

1. Der naturalistische Monismus im Ägyptertum 193

Der religiöse Naturalismus im alten Reich 193. — Seth-Typhon, der Hauptgott der Hyksos und seine Eingliederung in die ägyptische Götterwelt 197. — Osiris und sein Mythenkreis 198. — Die Erde als Purgatorium für die gefallenen Dämonen 200. — Die transzendente Wendung des Individualeudämonismus 201. — Die Verführung durch das Fleisch und die bösen Mächte und die Gnadenhilfe der Schutzgeister 203. — Offenbarung und Gottesreich 205. — Die spekulative Theosophie der Ägypter und ihre Beziehungen zur orphischen Theologie 208. — Die Tetraktys der Urgottheit 209. — Die kosmogonische Scheidung und Vermehrung der Urgötter 212. — Das providentielle Schicksal und dessen Erkennung und religiöse Verwertung 215. — Der ägyptische Naturalismus als realistischer konkreter Monismus 216. — Die Auflösung des konkreten Monismus in anthropoiden Polytheismus und abstrakten Monismus 217. — Die spät-ägyptische Volksreligion und die alexandrinische Religionsphilosophie als Vorstufen des Christentums 219.

2. Der Seminaturalismus im Parsentum 221

Der Einfluß des Landes auf die Umbildung der arischen Urreligion zur altpersischen 221. — Mithra, Agni und Haoma 222. — Anahita und die übrigen Götter und Heroen 225. — Die Zarathustrische Reform 226. — Ahuramazda und die Amescha çpentas 229. — Angramainyus und sein Reich 231. — Der ethische Dualismus 232. — Die parsische Theosophie 234. — Das Böse in der parsischen und in der germanischen Götterwelt 235. — Die Schöpfung durch das „Wort" Ahuramazdas 238. — Das Gottesreich in den vier Weltaltern 240. — Die parsische und die ägyptische Religion 242. — Der Kampf gegen die Andersgläubigen als religiöse Pflicht 243. — Der friedliche Kulturkampf des Ormuzdvolkes 244. — Die Offenbarung des Avesta 246. — Die Heteronomie des „guten Gesetzes" 248. — Der religiöse Begriff der Reinheit 250. — Die Vergeistigung und Moralisierung des Reinheitsbegriffes 253. — Das Zeremonialgesetz 256. — Das Steckenbleiben des Parsentums im Seminaturalismus 259. — Das Parsentum als Vorstufe des Monotheismus 261.

3. Das Ergebnis des Naturalismus 264

Die Unzulänglichkeit des Naturalismus 264. — Die Unzulänglichkeit des Eudämonismus 266. — Die zweifache Richtung des Fortganges zum Supranaturalismus 268.

B. Der Supranaturalismus.

I. Der abstrakte Monismus oder die idealistische Erlösungsreligion.

1. Der Akosmismus im Brahmanismus 274

Der erfolglose indische Anlauf zum Monotheismus 274. — Die religiöse Skepsis und der Schritt zum Mahan Atma 275. — Das Mahan Atma als Brahma 278. — Die Attribute des Brahma 281. — Der Brahmanismus als abstrakter Monismus 282. — Die Maya als objektives Moment im Absoluten 283. — Die Maya als subjektives Moment im individuellen Bewußtsein 287. — Die Maya als illusorisches Subjekt-

Seite

Objekt 289. — Die Nichtigkeit der Welt und die Trauer um dieselbe 290. — Die Sehnsucht nach Erlösung von der Welt und nach Einswerdung mit Brahma 293. — Die Erlösung durch Quietismus, Askese und mystische Kontemplation 296. — Der Umschlag des negativen Individualeudämonismus in ein wahrhaft ethisches Prinzip 301. — Die esoterische Ethik 303. — Die exoterische Ethik und ihr Gegensatz zu der esoterischen 305. — Der Widerschein der esoterischen Ethik in der exoterischen 307. — Schuld und Sühne 310. — Die Lehre von der Seelenwanderung als Voraussetzung der exoterischen Ethik 311. — Die exoterische emanatistische Weltanschauung 312. — Der naturalistische Götterhimmel im Brahmanismus 315. — Der Brahmanismus als Vorstufe des Buddhismus 319.

2. Der absolute Illusionismus im Buddhismus 320

Der Pessimismus als Ausgangspunkt der populären buddhistischen Reform 320. — Der frühere Buddhismus 320. — Die kritische Auflösung des Brahmabegriffes in Nichts 323. — Die Illusion als das Absolute 327. — Pantheismus oder Atheismus? 329. — Der Ersatz der Askese durch passives Dulden 331. — Die Moral 332. — Das brahmanische und das buddhistische Ideal der Tugend und Weisheit 334. — Individuelle und universelle Erlösung 338. — Der absolute Indifferentismus als die wahre praktische Konsequenz des absoluten Illusionismus 339. — Die Seelenwanderung als im Widerspruch gegen den absoluten Illusionismus 342. — Der Schuldbegriff als im Widerspruch gegen den absoluten Illusionismus 346. — Die widerspruchsvolle Hypostasierung der Schuld 347. — Die unbegreifliche Bestimmtheit des Physischen durch das Ethische 348. — Die sittliche Weltordnung als das positive Absolute des Buddhismus 348. — Die religiös-sittliche Autonomie im Buddhismus 351. — Der Verfall des Buddhismus 353. — Klerus und Laien 355. — Nirvana als Paradies 356. — Der Buddha und sein Kultus 357. — Die Duldung der Göttersysteme 361. — Die Reformfähigkeit des Buddhismus 362. — Immanente Kritik und Fortbildung des Buddhismus 363. — Der abstrakte Monismus als Vorstufe des konkreten Monismus 367.

II. Der Theismus.

1. Der primitive Monotheismus 369

a) Der naturalistische Henotheismus des alten Israel 369

Der israelitische Stamm und seine alten Naturgötter 369. — Dämonen und Heroen 372. — Der Name Jaho 373. — Jaho als Himmels-, Sonnen- und Gewittergott 374. — Jahos geistige Eigenschaften 377. — Der israelitische Kultus 379. — Der zoomorphische Bilderdienst 381. — Religiöse Sitten 384. — Das Scheol 386. — Die Eigentümlichkeit des naturalistischen Henotheismus im alten Israel und ihre Erklärung 387. — Das Bundesverhältnis zwischen Jaho und dem Volke Israel 391.

b) Die monotheistische Reform der Propheten 392

Wahrsager und Priester 392. — Die Entwickelung der Propheten aus den Wahrsagern 394. — Die Weissagung der Propheten im Gegensatz zu Wahrsagung und Apokalypse 397. — Die Erwählungsgnade und Erziehungslangmut Jahos 399. — Jaho als „Gott aller Götter" 401. — Nationalismus und Universalismus im primitiven Monotheismus der Propheten 402. — Der Kampf der Propheten gegen den Bilderdienst 405. — Die Vergeistigung Jahos und ihre Grenzen 408. — Die „Herrlichkeit" und die „Heiligkeit" Jahos 410. — Die Gerechtigkeit Jahos 411. — Die Gerechtigkeit des Bundesvolkes 413. — Der individualistische Bestandteil der Prophetenreform 414. — Der Kampf der Propheten gegen Abgötterei 416. — Die pädagogische Rechtfertigung des Weltübels 418. — Der „leidende Gottesknecht" 419. — Die tragische Wahrheit in der Idee des leidenden Gottesknechtes 421. — Die Unzulänglichkeit dieser Gestalt des religiös Tragischen 424. — Der primitive Monotheismus als embryonale Entwickelungsstufe zu festeren Formen 425.

Digitized by Google

Seite

2. Die Gesetzesreligion oder die Religion der Heteronomie 427

a) Der Mosaismus 427

Die Reaktion des Priestertums auf die prophetische Reform 427. — Die Heteronomie als unausweichliche Konsequenz des anthropopathischen Monotheismus 428. — Die Dogmatisierung des religiösen Bewußtseinsinhaltes durch Projektion desselben auf einen Propheten der Vergangenheit 431. — Die Überlegenheit des Mosaismus über die Prophetenreligion 432. — Heteronomie und Eudämonismus im Mosaismus 433. — Der Mosaismus vor und nach dem Exil und der Prophet Moses 436. — Das vorexilische Gesetzbuch 437. — Einfluß des Exils und der Restauration auf den Mosaismus 442. — Die nachexilischen Gesetzbücher 444. — Die psychologischen Fiktionen, auf denen das mosaische System ruht 448. — Das Gesetz und die Propheten 450. — Schriftliches und mündliches Gesetz 451.

b) Das Judentum 452

α) Die persischen Einflüsse: Die wachsende Transzendenz Jahos und das Bedürfnis nach Vermittelung durch Mittelwesen 452. — Die guten Engel und das Wort Jahos 453. — Satan und die bösen Engel und Dämonen 455. — Das Verhältnis des Judentums zur Auferstehungs- und Unsterblichkeitsfrage 457. — Die skeptisch-pessimistisch-epikureische Richtung als Ursprung des Sadducäismus 458. — Die transzendent-optimistische Richtung als Ursprung des Pharisäismus 462. — Das ewige, transzendente Vollendungsreich hinter dem zeitlichen, messianischen Reich 463.

β) Die ägyptischen und griechischen Einflüsse: Mißachtung des Leibes und des leiblichen Lebens 465. — Die Weisheitslehre der Apokryphen 466. — Die alexandrinisch-jüdische Logos-Lehre 469. — Der heilige Geist im Volksglauben 471. — Die fortschreitende Läuterung des Gottesbegriffes und Individualisierung des religiösen Verhältnisses 473. — Der kosmopolitische Universalismus und seine Schranken 477. — Die Humanisierung der Sitten und Anschauungen 478.

γ) Die national-jüdische Entwickelung: Die Denaturierung des Kultus besonders in den Kolonien 480. — Die Ausbildung des subjektiven Heilsprozesses auf der Grundlage der Gesetzesreligion 483. — Das Hinzutreten der Gesinnungsgerechtigkeit zur Werkgerechtigkeit 485. — Steigerung und Verinnerlichung des Schuldgefühles 487. — Das Gericht Gottes 488. — Die Tilgung der Schuld durch Strafe und die Kompensation derselben durch Verdienste 489. — Stellvertretende Gerechtigkeit und stellvertretendes Strafleiden 492. — Freiwillige Buße und Liebeswerke 493. — Die aristokratische Exklusivität der jüdischen Gesetzesgerechtigkeit 496. — Der Bankerott der Gesetzesreligion 497.

c) Reformversuche innerhalb der Gesetzesreligion 499

α) Zustände im Judentum zur Zeit Christi: Der Reformversuch Hillels 499. — Die Gärung in den Parteien und die messianische Erwartung 502. — Der Glaube an die Nähe des Gottesreiches in seinem Einfluß auf das religiöse Bewußtsein 503.

β) Der Essäismus: Lebenslängliches Nasiräat 505. — Weiberscheu 507. — Sitten und Grundsätze 509. — Essäismus und Pharisäismus 511. — Erneuerung des Prophetentums 511. — Popularisierung der essäischen Reichserwartung durch Johannes den Täufer 513.

γ) Das Judenchristentum: Die Gesetzesreligion der in materieller und geistiger Hinsicht Armen 514. — Die hillelitischen Bestandteile im Judenchristentum 515. — Die orthodox-pharisäischen Bestandteile im Judenchristentum 516. — Die essäischen Bestandteile im Judenchristentum 518. — Die national-jüdische Beschränktheit des Judenchristentums 522. — Die Unzulänglichkeit des Reichsevangeliums als Motiv zur Gerechtigkeit 525. — Die pharisäische Zuhilfenahme der stellvertretenden Gerechtigkeit und des stellvertretenden Strafleidens des zeitgenössischen Gerechten 526. — Die Hoffnung auf die Nachsicht des

Digitized by Google

Seite

Weltrichters Jesus gegen die Seinen 527. — Das Judenchristentum als unhaltbare Episode im Judentum 528.

δ) Das nachchristliche Judentum: Die Rückwirkungen der Zerstreuung und des Christentums auf das Judentum 530. — Das Reformjudentum 535. — Der prinzipielle Bruch mit der Gesetzesreligion 536. — Die Irreligiosität des Reformjudentums 536. — Das Reformjudentum als Vorstufe zur Religion des Geistes 537.

ε) Der Islam: Die neue Gesetzesreligion Mohammeds 539. — Der Sufismus 541. — Die Irreformabilität des Islam 542.

3. Die realistische Erlösungsreligion 543

a) Die heterosoterische Christusreligion 543

Die pharisäische Weltanschauung des Paulus 543. — Die Aporien und Antinomien des Pharisäismus im Bewußtsein des Paulus 545. — Der Beweis für das „Leben" und damit für die Auferstehung Jesu durch die Wüstenvision 547. — Der Messiastod und die Aufhebung des Gesetzes 548. — Das neue Evangelium des Paulus als diametraler Gegensatz zu dem alten Evangelium des Judenchristentums 551. — Die paulinische Religion der Freiheit in ihrem Übergang zur Religion des „neuen Gesetzes" 552. — Der nomokratische Begriff der Gerechtigkeit als Grundbegriff des Christentums trotz des prinzipiellen Bruchs mit der Nomokratie 554. — Die Erlösungsanstalt als bloße Konsequenz des nomokratischen Begriffs der Gerechtigkeit 556. — Die Genugtuung des Einen für Alle 557. — Die Persönlichkeit des Erlösers bei Paulus 560. — Die Persönlichkeit des Erlösers bei der paulinischen Schule und im Johannesevangelium 562. — Die Persönlichkeit des Erlösers in der Kirchenlehre 564. — Das objektive Erlösungswerk und seine subjektive Aneignung 566. — Die Rechtfertigung durch den Glauben und die Sündenvergebung aus Gnaden 568. — Die Erlösung von der Sünde 569. — Die Erlösung vom Tode 571. — Die reale transzendente Gotteskindschaft und deren ideale Antizipation 572. — Der Glaube an Christum als mystische Einheit mit Christo 573. — Die Christusliebe als Wurzel der christlichen Gottes- und Nächstenliebe 574. — Das johanneische Christentum als neue Gesetzesreligion des Glaubens und der Liebe 575. — Der christliche Kultus als Christuskultus 579. — Die Tragik der Erlösergestalt 580. — Die Widersprüche der christlichen Soteriologie und Christologie als unüberwindliches Hindernis für weitere Ausbreitung des christlichen Monotheismus 582. — Die lösbaren und die unlösbaren Schwierigkeiten der heterosoterischen Christusreligion 583.

b) Die Religion des Sohnes und die Religion des Geistes 585

Unmittelbare oder mittelbare Immanenz Christi im Gläubigen 585. — Der Geist Gottes und der Geist Christi 587. — Die Personifizierung des Geistes 588. — Die vielen Mittler und der eine Mittler 592. — Die Bedeutung der Trinität und die Haltlosigkeit der gewöhnlichen Einwendungen gegen dieselbe 594. — Einpersönlichkeit oder Dreipersönlichkeit des trinitarischen Gottes 596. — Das Christentum als tritheistischer Henotheismus 597. — Der doppelte Fortschritt des christlichen Trinitarismus über den jüdischen Unitarismus des transzendenten Gott-Vaters 600. — Der weitere Fortschritt von dem christlichen Trinitarismus zum Unitarismus des immanenten unpersönlichen Geistes 601. — Die Absorption des Gott-Vaters durch den Gott-Geist 603. — Die Absorption des Gott-Sohnes durch den Gott-Geist 605. — Die Unzulänglichkeit des christlichen Ideals des Gottmenschen 608. — Die universelle Tragik der Geistesreligion 610. — Die Reinheit der tragischen Geistesreligion von allem paganistischen Eudämonismus 612. — Der Gott-Geist als alleiniges Objekt des religiösen Verhältnisses 614. — Der Geist als Prinzip des natürlichen und religiös-sittlichen Lebens 615. — Der Geist als autonomes Prinzip der Autosoterie 619. — Die Religion des Geistes als synthetischer Schlußstein der gesamten Religionsentwickelung der Menschheit 621.

Digitized by Google

A. Der Naturalismus.

1. Das Erwachen des religiösen Bewußtseins.

1. Haben die Tiere Religion?

Wenn man annimmt, daß die Menschheit sich aus einem tierähnlichen Zustande zu dem Grade von Vollkommenheit entwickelt habe, in welchem sie uns gegenwärtig selbst in den tiefstehendsten Rassen entgegentritt, so wird es schwer, den Besitz einer Religion als eines der Unterscheidungsmerkmale zwischen Mensch und Tier festzuhalten, da man dann auch annehmen muß, daß die Menschheit nicht von Anfang an Religion besessen, sondern dieselbe erst auf einer bestimmten Stufe ihres Entwickelungsganges sich erworben habe. Höchstens die Anlage zur Religion oder die Fähigkeit, unter geeigneten inneren und äußeren Umständen einen religiösen Bewußtseinsinhalt zu entfalten, könnte man dann noch als Unterscheidungsmerkmal hinstellen; nur taucht dann der Zweifel auf, ob es den Tieren an einer solchen religiösen Anlage denn wirklich fehle, oder ob sie bloß nicht in die inneren und äußeren Umstände gelangt sind, um die auch in ihnen schlummernde latente Anlage zu entfalten.

Die neuerdings wachsende Neigung zu einer einheitlichen Auffassung der gesamten Lebenserscheinungen im Universum möchte sogar die letztere Annahme empfehlen; die Anhänger der Seelenwanderung können dieselbe kaum entbehren und die Anhänger einer Unsterblichkeit der Tierseelen könnten aus ihr die Hoffnung schöpfen, diese hienieden unbenutzt gebliebene Anlage bei den Tieren ebenso wie bei jung verstorbenen Kindern im Jenseits entfaltet zu sehen. Für uns kann es sich hier nur um die Frage handeln, ob nicht schon im irdischen Leben der Tiere eine religiöse Anlage sich dadurch als vorhanden erweist, daß die für gewöhnlich schlummernde unter ausnahmsweisen Verhältnissen geweckt wird und ans Licht tritt; wären solche Fälle zu konstatieren, so dürfte man hoffen, daß sie, abgesehen von dem psychologischen Interesse, welches sie an und für sich besitzen, auch einiges Licht werfen könn-

Digitized by Google

ten auf das Problem des Erwachens des religiösen Bewußtseins in der Menschheit, welches unserer direkten Beobachtung für immer entrückt ist.

Erwägen wir zunächst, warum die Tiere, auch die klügsten unter ihnen, für gewöhnlich keine religiösen Beziehungen haben, so scheint dies damit zur Genüge erklärt, daß es ihnen an Objekten für solche religiösen Beziehungen fehlt, ohne daß es ihnen darum an derjenigen Gemütsbeschaffenheit zu fehlen braucht, welche bei Darbietung geeigneter Objekte sich in religiösen Beziehungen zu denselben bekundet. Wenn wir bei den höheren Tieren Gemütseigenschaften wie Geselligkeitstrieb, Mitleid, Liebe, Vergeltungstrieb, Dankbarkeit, Anhänglichkeit, Treue, Demut, Großmut, Reue, Hingebung, Opferwilligkeit, Selbstverleugnung bis in den Tod, ja sogar Pflichtgefühl (wenigstens im Sinne heteronomer Moral) konstatieren müssen, so können wir kaum zweifeln, daß solche Tiere auch zur Entfaltung religiöser Beziehungen befähigt sein würden, wenn ihnen nur die geeigneten Objekte zu solchen in einer für sie faßbaren, d. h. sinnlich anschaulichen Weise dargeboten werden könnten. Aber die Tiere, mit welchen sie verkehren, können sie nur als ihresgleichen betrachten; mag auch Stärke, Schnelligkeit und Bewaffnung derselben der ihrigen teilweise überlegen sein, so sind diese Unterschiede doch viel zu gering, um ein religiöses Verhältnis aufkommen zu lassen. Dasselbe gilt vom Verkehr wilder Tiere mit Menschen; nur wenn letztere mit vergifteten Pfeilen und Schießgewehr gegen sie kämpfen, kann ein Gefühl in den Tieren entstehen, daß diese Feinde ihnen unvergleichlich überlegen sind, und daraus eine Art dämonischer Furcht sich entwickeln. Eine solche reicht aber nicht aus zur Erweckung des religiösen Bewußtseins, weil bei bloß feindlichen Beziehungen die wohltätige Seite des Verhältnisses fehlt, welche für den religiösen Charakter desselben unentbehrlich ist.

Was die Tiere im Naturzustande zu keinem Erwachen des religiösen Bewußtseins kommen läßt, ist also nicht sowohl eine zu niedrige Entwickelungsstufe des Gemüts, als eine solche der Intelligenz, und auch hier ist es nicht sowohl ein Mangel im Gebrauch der Kategorie der Kausalität, als an Beobachtungsfähigkeit, der sie verhindert, ihre Aufmerksamkeit denjenigen Objekten zuzuwenden, an welche bei der Menschheit das Erwachen des religiösen Bewußtseins anknüpft: den Himmelserscheinungen. Die Sinneswahrnehmungen der Tiere sind im Durchschnitt ebenso scharf, wie beim Menschen, und die Überlegenheit, welche der menschliche

Digitized by Google

Gesichtssinn über denjenigen grade der intelligentesten Säugetiere besitzt,[1]) kann zwar ebenso wie die aufrechte Haltung des Menschen dazu beitragen, begreiflich zu machen, daß der Naturmensch, wenn er einmal den Vorgängen am Firmament seine Aufmerksamkeit zuwandte, dieselben schärfer aufzufassen imstande war, aber er kann doch nicht erklären, wie der Mensch dazu kam, diese Vorgänge zu beachten, welche das Tier unbeachtet läßt.

Die Erklärung für diese Tatsache kann nur darin gesucht werden, daß beim Tier der Verstand und mit ihm die den Sinneswahrnehmungen geschenkte Beachtung, d. h. mit einem Wort: die Beobachtung, noch ganz in den Banden des praktischen Bedürfnisses gefesselt liegt, während der Intellekt des Menschen einen Betätigungsdrang entfaltet, der, wenn zeitweilig alle Bedürfnisse befriedigt sind, sich auf auffällige Erscheinungen der Wahrnehmungswelt richtet, auch wenn sie mit den menschlichen Bedürfnissen zunächst in keinem Zusammenhange zu stehen scheinen. Wie heute der Fleiß des theoretischen Forschers sich manchmal durch den unvermuteten Gewinn einer praktisch wertvollen Entdeckung belohnt sieht, so konnte dem primitiven Naturmenschen erst infolge der praktisch uninteressierten Beobachtung des Himmels eine dem Tiere nie zum Bewußtsein kommende regelmäßige Verknüpfung zwischen den Himmelserscheinungen und den seine praktischen Bedürfnisse so nahe berührenden Jahreszeiten, Witterungs- und Wachstumsverhältnissen aufgehen. Wenn nun diese regelmäßige Verknüpfung der himmlischen und irdischen Erscheinungen zu einem ursächlichen Zusammenhange vertieft wurde, so gewannen Sonne, Mond und Sterne, Wind und Gewitter eine mittelbare Beziehung zu den praktischen Bedürfnissen des Menschen, welche, unmittelbar genommen, ihnen nicht beizuwohnen schien, und so war dem Menschen eine Basis für die Anknüpfung religiöser Beziehungen gewonnen, welche dem erdwärts gerichteten Blick und Sinn des Tieres gänzlich entging.

Es bleibt dabei die Frage noch völlig offen, ob das Tier, wenn es auf diesen ursächlichen Zusammenhang zwischen himmlischen

---

[1]) Die Untersuchung der Sprachwurzeln zeigt, daß die meisten, deren Urbedeutung sicher ist, aus Gesichtseindrücken erwachsen sind, daß also schon beim Urmenschen der Gesichtssinn die anderen Sinne überwog und für seine Apperzeption maßgebend war. Dies Verhältnis kennen wir sonst nur bei den Vögeln, während bei den Säugetieren Geruch und Gehör überwiegen und erst bei den Affen der Gesichtssinn mit den übrigen ins Gleichgewicht zu treten scheint.

Digitized by Google

und irdischen Erscheinungen gekommen wäre, über eine ebenso produktive Phantasie wie der Mensch verfügt hätte, um diese Himmelserscheinungen in dem Grade zu lebendigen Mächten umzudichten, daß sie zu Objekten eines religiösen Verhältnisses brauchbar geworden wären; es genügt hier die Feststellung, daß dem Tiere schon die erste Vorbedingung für die Gewinnung religiöser Objekte fehlte, nämlich eine uninteressierte Beobachtungsfähigkeit.

Anders, wenn dem Tiere in Ausnahmeverhältnissen ein Lebewesen sinnlich wahrnehmbar entgegentrat, das es als ein ihm im innersten Kern verwandtes und gleichartiges und doch ihm unvergleichlich überlegenes betrachten mußte, ein Wesen, das seine Überlegenheit nicht bloß in feindseliger Verfolgung, sondern vor allem in tätigem Wohlwollen bekundete, und dessen Unwille erst durch ein Zuwiderhandeln gegen seinen Willen erweckt werden konnte. Einem solchen Wesen gegenüber konnte das Tier das demütige Vertrauen fassen, daß seine wohlwollende Macht durch die Überlegenheit ihrer Mittel alles das an Nahrung, Obdach und Schutz verschaffen werde, was es mit eigener Macht oft vergeblich im Kampfe mit der Natur und seinesgleichen erstrebt hatte, d. h. das Tier konnte es vorteilhaft finden, um seiner bisherigen Welt gegenüber eine ihm sonst unerreichbare Freiheit zu gewinnen, sich in eine freiwillige Abhängigkeit von diesem Wesen zu begeben. Hiermit ist aber ein religiöses Verhältnis gewonnen; wir können nicht umhin, dem Verhältnis, wie es zwischen den klügsten Haustieren und ihren Herren besteht, nach seiten des Tieres einen religiösen Charakter zuzuschreiben. Dieser religiöse Charakter verwischt sich um so mehr, je näher der menschliche Herr seinem Haustier an Bildung des Gemüts, Charakters und Geistes steht, und verschwindet gänzlich, wo der Herr sich entweder zum hartherzigen, unvernünftigen Plagegeist oder zum guten Kameraden des Tieres erniedrigt, also entweder das Vertrauen oder die Achtung des Tieres verscherzt.

Dagegen steigert sich der religiöse Charakter des Verhältnisses in dem Maße, als das Tier durchdrungen ist von der intellektuellen und moralischen Überlegenheit seines Herrn, als es denselben in jeder Hinsicht wie ein höheres Wesen betrachtet und unbegrenztes Vertrauen nicht nur in dessen Macht zur Befriedigung seiner Bedürfnisse, sondern auch in dessen Güte und Gerechtigkeit und in die Richtigkeit und Zweckmäßigkeit seines Willens setzt, gleichviel, ob es die Motive des letzteren im besonderen Falle durchschauen kann oder nicht. Denn dann gesellt sich zur Liebe und Dankbarkeit

Digitized by Google

des Tieres eine zur Verehrung gesteigerte Achtung, die sklavische Furcht vor der überlegenen Macht erhebt sich zur Ehrfurcht, die gewohnheitsmäßige Anhänglichkeit zur unwandelbaren Hingebung der ganzen Individualität, zur Treue bis in den Tod, und der Gehorsam der Dressur wird zur Unterordnung des Willens aus Pietät. Diese Schilderung kann nur denen übertrieben erscheinen, die niemals ein intimes Verhältnis zu einem klugen und guten Haustiere gehabt haben, insbesondere zu einem solchen, das, wie der Hund, in seiner lebhaften Mimik, Physiognomik und Stimmbenutzung eine die innersten Seelenregungen bekundende Sprache besitzt. Am meisten Zweifel pflegen die moralischen Eigenschaften der Tiere wachzurufen, und doch wird niemand bestreiten, daß ein Tier sehr wohl ein Gefühl für gerechte und ungerechte Behandlung, also einen deutlichen Gerechtigkeitssinn besitzt, und daß es vor seinem Herrn Achtung und Pietät besitzt in weit höherem Grade als vor dessen Kinde, obwohl seine Liebe zu dem letzteren vielleicht viel größer ist.

Aber man könnte vielleicht die Existenz der behaupteten Gefühle in der Tierseele zugeben, ohne darum schon einzuräumen, daß sie einen religiösen Charakter haben; man könnte sich darauf berufen, daß dieselben Gefühle auch in dem Verhältnis eines Menschen zu einem anderen bestehen können, ohne daß man deshalb diesem Verhältnis einen religiösen Charakter zuschreibt, und man könnte auf die Heterogenität zwischen der gegebenen Schilderung und demjenigen hinweisen, was das religiöse Bewußtsein heutigen Tages unter Religion versteht. Aber diese Einwürfe sind nicht stichhaltig. Auch unter Menschen kommen Verhältnisse mit einem religiösen Anstrich vor; aber dieser beruht dann auf einem Verkennen des Umstandes, daß die intellektuelle und moralische Überlegenheit des „angebeteten" Menschen die typische Grenze der eigenen Spezies nicht überschreitet und daher zur „Vergötterung" nicht geeignet ist. In der Tat ist auch der religiöse Anstrich, den die Verehrung eines Menschen zeigt, entweder eine byzantinische Übertreibung und Lüge, oder das Produkt einer vorübergehenden enthusiastischen Aufwallung, oder endlich die Ausschwitzung einer krankhaft überreizten Phantasie; aber die Tatsache, daß ein religiöser Anstrich selbst bei dem Verhältnis von Mensch zu Mensch, wenn auch nur unter ausnahmsweisen Umständen, möglich ist, spricht nicht gegen, sondern für die Möglichkeit eines religiösen Verhältnisses, wo die Überlegenheit die Artgrenze überschreitet.

Digitized by Google

Wenn man freilich den gegenwärtigen Inhalt unseres religiösen Bewußtseins als Maßstab anlegt, so muß man die Gleichheit verneinen; aber letzteres müßte dann ebensosehr, ja in noch weit höherem Grade geschehen in bezug auf das Verhältnis des primitiven Menschen zu seinen Naturgottheiten. Denn letztere stellen sich anfänglich bei weitem nicht in dem Maße als geistige Mächte von intellektueller und sittlicher Überlegenheit dar, wie der Mensch seinem Haustiere erscheint; als sich selbst gleichartig in ihrem innersten Kern muß der Mensch doch auch sie betrachten, wenn er in ein religiöses Verhältnis zu ihnen soll treten können, und nicht minder betrachtet er sie als sinnliche Wesen von geschlechtlicher Beschaffenheit. Nur weil er den Himmel, die Sonne, den Blitz mit eigenen Augen sieht, glaubt er an sie, und die Götter sind ihm nicht etwas hinter den Naturerscheinungen steckendes Übersinnliches, sondern diese selbst, wenngleich losgelöst von der Einzelnheit der konkreten Erscheinung. Auch der Naturmensch schreibt seinen Göttern nicht Allmacht, sondern nur eine der seinigen unvergleichlich überlegene Macht zu, und wundert sich nicht darüber, wenn einem Gotte etwas mißlingt; so kann auch die Wahrnehmung des Haustieres von der Beschränktheit der menschlichen Macht den religiösen Charakter seines Verhältnisses nicht beeinträchtigen, solange es nur die Macht seines Herrn als eine mit der seinigen inkommensurable, unvergleichlich überlegene anerkennt.

Damit letztere Bedingung erfüllt sei, damit die überlegene Macht jeder Meßbarkeit und Vergleichbarkeit entrückt sei, dazu muß sie in eine gewisse Unerkennbarkeit gehüllt sein. Was man durchsichtig vor sich hat, was man nach der Art und den Mitteln seines Wirkens durchschaut und völlig versteht, das kann nur ein vergleichsweise höheres, aber nicht etwas inkommensurabel Überlegenes sein, solange es etwas selbst noch Beschränktes und Endliches ist; die mysteriöse Umhüllung ist deshalb bis zu einem gewissen Grade für das religiöse Objekt unentbehrlich, insbesondere, solange es noch nicht die Beschränktheit abgestreift hat und zum wahrhaft Absoluten geworden ist. Der Mangel des Mysteriösen ist es ganz besonders, was bei dem Verhältnis von Mensch zu Mensch den religiösen Charakter fernhält, und nur da kann derselbe auftauchen, wo, wie beim Heroenkultus, die Leistungen das menschliche Maß in mysteriöser Weise zu überragen scheinen, oder wo die exaltierte Phantasie die angebetete Person mit einem mysteriösen Nimbus umspinnt.

Digitized by Google

Diesen mysteriösen Nimbus besitzt aber die Überlegenheit der menschlichen Macht in den Augen des Tieres ganz ohne Zweifel; denn das Tier sieht eine Menge Wirkungen von der Macht seines Herrn, deren natürliche Vermittelung sich seinem Verständnis schlechterdings entzieht, und die deshalb als völlig unbegreifliche Leistungen ihm ebenso imponieren, wie dem Naturmenschen die Leistungen seiner Naturgottheiten. Der Hund weiß so wenig, wie sein Herr es anfängt, für ihn und sich Nahrung und Obdach zu beschaffen, wie der Naturmensch begreift, auf welche Weise Himmel und Erde, Sonne und Regen die Pflanzen wachsen und die Früchte reifen lassen. Der Hund versteht ebensowenig, wie sein Herr der Flinte den tödlichen Blitz und Knall entreißt, als der Naturmensch versteht, wie sein Gewittergott der Wolke den tödlichen Blitz und Donner entreißt. Der Hund, welcher gesehen hat, daß sein zorniger Herr einen seiner Kameraden wegen Ungehorsam auf der Jagd erschossen, der fürchtet bei gleichem Ungehorsam den Zorn des bewaffneten Herrn nicht minder, als ein Hellene den Ferntreffer Apollon, dessen Zorn gereizt zu haben er sich bewußt ist.

Der Hund sieht in dem Tun und Treiben seines Herrn freilich darum noch nicht Zauberei oder Wunder, denn um diese Begriffe zu bilden, müßte er zunächst zu dem Begriff einer naturgesetzlichen Ordnung der Begebenheiten gelangt sein; er sieht nur eine seltener oder häufiger wiederkehrende Verknüpfung von Tatsachen, deren Zusammenhang ihm unverständlich ist, und die ihm wegen der Absichtlichkeit ihrer Herbeiführung und der Annehmlichkeit ihrer Folgen als Beweis für die unvergleichlich überlegene Macht des Herrn gelten. Ganz dasselbe gilt aber auch vom Naturmenschen, der die tägliche Wiederkehr des Lichtes, die jährliche Wiederkehr des Frühlings, die Mäßigung der Hitze durch das Regen bringende und befruchtende Gewitter usw. auf absichtliche Handlungen seiner Götter zurückführt, deren wohltätige Folgen er mitgenießt, ohne den Zusammenhang der Erscheinungen begreifen zu können; auch ihm liegt der Begriff einer gesetzmäßigen Naturordnung noch ebenso fern wie der Begriff einer wunderbaren oder zauberhaften Abweichung vom Gesetz, und die Regeln in der Verknüpfung der Naturerscheinungen, welche er erkennt, gelten ihm nur als der Ausdruck der regelmäßigen Wiederkehr der wohltätigen oder verderblichen göttlichen Absichten.

Es bleibt der einzige Unterschied bestehen, daß die religiösen Objekte des Naturmenschen eine mehr makrokosmische Bedeutung

haben, und dieser Unterschied wird dadurch höchst folgenschwer, daß aus dem makrokosmischen religiösen Verhältnis bei wachsender Intelligenz weit eher die Ahnung von der Absolutheit des religiösen Objektes als einer wesentlichen Bestimmung desselben aufblitzen kann. Solange dies aber nicht der Fall ist, kann man nur sagen, daß ein Hund, der das Glück gehabt hat, einen edlen Herrn zu finden, ein weit günstigeres Objekt für religiöse Beziehungen besitzt, als der Naturmensch an den Erscheinungen des Himmels und der Erde, weil letztere zunächst nur eine Überlegenheit der Macht, ersterer aber außerdem noch eine solche des Geistes und Charakters zeigt.

Hieraus geht hervor, daß im Tiere die schlummernde Anlage zur Religion nur dadurch geweckt werden kann, daß ihm im Menschen die Offenbarung des Geistes entgegentritt, daß es durch seine Wahrnehmungen gezwungen wird, den Begriff des Geistes außer sich, in einem anderen Wesen, zu entdecken, bevor ihm derselbe an seinem eigenen Leben zum Bewußtsein gekommen ist. Es ist also erst der Mensch, der unwillkürlich im Tiere das religiöse Bewußtsein erweckt; aber auch nicht der Mensch im rohen Naturzustande, sondern erst der zum höheren Geistesleben erwachte Mensch vermag dies, also erst der Mensch, welcher unter anderen Anlagen auch seine religiöse Anlage schon mehr oder minder entwickelt hat. Da dem Menschen eine solche Offenbarung des Geistes in Individuen höherer Art gänzlich fehlt, und er den Geist in der Natur erst dann zu entdecken vermag, wenn er ihn bereits in sich selbst entdeckt hat, so kann uns das Erwachen des religiösen Bewußtseins im Tiere auch keine positive Analogie liefern für das Erwachen desselben im Menschen; wir müssen uns damit begnügen, durch den Nachweis eines religiösen Verhältnisses in der Tierseele die Überzeugung von der Gleichartigkeit des geistigen Lebens im Universum und der bloß graduellen Verschiedenheit desselben auch in bezug auf die Religion gewonnen zu haben, welche letztere bisher gewöhnlich als ein spezifischer Vorzug des Menschengeistes angesehen wurde. Gleichzeitig aber hat uns die Erwägung der Gründe, aus denen das Tier im Naturzustande an der Aktualisierung seiner Anlage verhindert ist, durch den Kontrast mit dem Menschen den Weg gezeigt, auf welchem bei letzterem das Erwachen des religiösen Bewußtseins stattgefunden haben kann, nämlich die uninteressierte Beobachtung der Himmelserscheinungen und ihrer Beziehungen zu den irdischen Zuständen.

Digitized by Google

2. Die religiösen Objekte.

Der Mensch achtet ebenso wie das Tier zunächst nur auf dasjenige, was sein Wohl und Wehe berührt; nur für diesen Teil der ihn umgebenden Eindrücke schärft sich seine Aufmerksamkeit und wird sein Interesse rege gehalten, während die für ihn gleichgültigen Eindrücke so unbemerkt an ihm vorüberziehen, als ob sie seine Sinne gar nicht getroffen hätten. Darum können auch die Objekte, zu denen sich ein religiöses Verhältnis anspinnen soll, nur solche sein, die ihn mit Gefahren und Schrecken bedrohen oder ihm zur Befriedigung seiner Bedürfnisse wichtig sind. Die Objekte, die sich seiner Aufmerksamkeit aufdrängen sollen, müssen ferner in seiner unmittelbaren Nähe und Umgebung anzutreffen und seiner sinnlichen Wahrnehmung zugänglich sein; denn das Abstrakte, Übersinnliche, bloß Gedachte hat für den Naturmenschen noch keine Realität.

Diesen Bedingungen entspricht zunächst die Erde, die alle Nahrungsgewächse emporsprießen läßt und alles Getier aus ihrem Schoße hervorbringt. Auch der Mensch weiß, daß er von Erde ist und zu Erde werden muß; denn der Hochmut, etwas qualitativ anderes zu sein als die Tiere, ist ihm noch fremd. Darum sieht er in der Erde die nährende Allmutter, die alle ihre Kinder zuletzt in ihren Schoß zurücknimmt. Der Fruchtesser dankt der Erde die aus ihr erwachsenen Fruchtbäume, der Jäger und Hirte das Getier des Waldes und Feldes, das vom Kraut der Erde sich nährt, der Ackerbauer das Keimen und Wachsen der ihr anvertrauten Saat, alle den festen Standort ihrer Wohnungen, sofern nicht Erdbeben sie erschüttern. Jeder versteht aber unter der Erde nur das ihm bekannte Stück des Erdbodens; denn jeder meint, den Mittelpunkt der Erde zu bewohnen, oder sieht vielmehr da ihren Mittelpunkt, wo er wohnt. Erhebt sich in der Nähe ein Berg, so setzt dieser sich als eine besondere Individualität gegen die Erde ab. An seinem windgeschützten Fuße baut der Mensch gern seine Hütte, in seinen Wäldern und Schluchten jagt er, auf seinen Matten läßt er seine Herden weiden, auf seinen besonnten Abhängen pflanzt er seine Ölbäume und Weinstöcke. Von ihm rieseln die Quellen und Bäche hernieder, von ihm stürzen aber auch Schneemassen oder Felssteine herab; um sein Haupt ballen sich die Nebel und Wolken, aus denen Sturm, Regen, Hagel und Blitz herniederfahren. Kennt der Mensch in seiner Nähe Höhlen, so sind dies die Eingänge zu jenem geheimnis-

Digitized by Google

vollen Innern der Mutter Erde, in welcher die stillen segensreichen und die verderblichen Kräfte der Zerstörung walten. Das unheimliche Dunkel in ihnen erweckt Grauen und Angst im Gegensatz zu der traulichen Tageshelle der Oberfläche. Daß die Erde nicht tot, sondern lebendig ist, beweist sie dadurch, daß sie alles Lebendige aus sich hervorbringt und nährt; daß sie nur scheinbar unbeweglich ist, zeigen neben ihrem stillen Walten die Zuckungen, die sie manchmal durchziehen.

Aber der Mensch könnte nicht leben auf der Erde, wenn sie dürr und trocken wäre; er muß die Wüste, das steinige Gebirge und die wasserlose Heide fliehen, und kann sich nur da ansiedeln, wo ein Quell, Bach, Teich oder Fluß ihm Trinkwasser spendet. Der Quell, Brunnen oder Bach, neben dem er seine Hütte erbaut, ist ihm Lebensspender, und wenn er einmal im Hochsommer versiegt, so stirbt sein Vieh und er selbst gerät in Gefahr des Verschmachtens. Der Bach, Teich oder Fluß bietet ihm in seinen Fischen willkommenen Zuwachs zu seiner Kost, und wenn er am Meeresstrande wohnt, so schöpft er als Fischer wohl seine Hauptnahrung aus der Brut des Meeres. Treten Fluß und Meer über ihre Ufer, so reißen sie verheerend alles hinweg und lassen Tod und Zerstörung zurück. Darin zeigen sie ihre verderbliche Macht wie sonst ihre wohltätige. Wagt der Mensch sich gar im gehöhlten Kahn auf den Fluß oder das Meer, so lauern beide tückisch auf sein Verderben und ziehen ihn durch Strudel, Klippen und Brandung in die Tiefe hinab. Aber nicht das Wasser als abstraktes Element beschäftigt seinen Geist, sondern seine Quelle, sein Bach, sein Fluß, sein Meer stehen als konkrete Individualitäten vor seinen Sinnen. Ebenso sind die Fruchtbäume, deren Ertrag ihn nährt, oder der Baum an seiner Hütte, der ihm Schutz vor Sonnenbrand und Regen gewährt und den Blitz von der Hütte ab auf sich lenkt, lebendige und konkrete Individuen, die geboren werden, wachsen, altern und sterben gleich ihm selbst, wenn auch ihr Leben etwas länger währen mag.

Der Mensch erhebt sich erst dadurch über das Tier, daß er das Feuer in seinen Dienst zu stellen versteht. Sein Herdfeuer muß ihm die Nahrung bereiten, die Dunkelheit der Nacht erhellen, die nächtlichen Raubtiere verscheuchen und den Frierenden wärmen. Das Herdfeuer ist der Mittelpunkt des Hauses und darum auch der Angelpunkt, um den das Leben der das Haus bewohnenden Familie sich dreht. So wird es zum Wahrzeichen der traulichen Heimstätte und des Familienverbandes. Es zeigt

Digitized by Google

seine Lebendigkeit in seiner Beweglichkeit und Gefräßigkeit, stellt sich aber auch in festumschlossener Individualität dem Auge dar.

Gar bald muß aber der Mensch auch erkennen, daß sein Gedeihen oder Verderben nicht bloß von den Mächten der Erdoberfläche, sondern auch von denen des Himmels abhängig ist. Sein Leben regelt sich nach dem Wechsel von Tageshelle und Nachtdunkel, den er noch nicht als Wirkung des Sonnenlaufes, sondern als eine für sich bestehende, bloß mit dem Sonnenlauf kombinierte Gesetzmäßigkeit auffaßt. Das nächtliche Dunkel, wenn es nicht durch Mond und Sterne matt erhellt ist, erweckt ihm das unheimliche Gefühl, unbekannten Gefahren ausgesetzt zu sein, während die Tageshelle erst ihm die Sicherheit für seine Wanderungen und Unternehmungen gewährt. Die träumerische Schwüle des Hochsommermittags umfängt gleichfalls den Müden leicht mit Schlummer, ähnlich wie die Nacht. Auch Tiere und Pflanzen bedürfen der Nachtruhe und können wiederum des Tageslichts zu ihrem Gedeihen nicht ermangeln. Darum stellen sich Tag und Nacht wie gleich unentbehrliche Zwillinge dar, die miteinander abwechseln.

In dem festen Gewölbe des Himmels ruht die Erde mit all ihren Bewohnern in treuer Hut, wie das Ei in der Schale; der Himmel umfängt nicht nur alles, sondern schützt es auch gegen jede Gefahr von außen. Wenn er einfiele, erschlüge er alles. Er gewährt den Gestirnen des Tages und der Nacht die Bahn, auf der sie kreisen, und den Wolken die Fläche, auf der sie der Wind dahintreibt. Aber auch der Himmel ist zunächst individuell beschränkt; man sieht ja, wo er auf die Erde stößt. Der Scheitel des Himmels wölbt sich ja ersichtlich für jeden über dem Mittelpunkt der Erde, den er bewohnt. Andere Erden (Länder, terrae), andere Himmel (coela, Himmelsstriche). Erde und Himmel gehören so individuell abgeschlossen und engbegrenzt zum Naturmenschen, wie Berg und Höhle, Quell und Sonne, Baum und Herdfeuer. Aber ein Unterschied besteht freilich darin, daß Quell, Baum, Herdfeuer, Berg und Höhle immer eine lokal beschränkte Individualität behalten und unfähig sind, mit anderen ähnlichen an anderen Orten zu verschmelzen, während Erde, Meer und Himmel verschiedener Lokalitäten bei weiterer Erfahrung eine durch fließende Übergänge hergestellte Verbindung zeigen, und deshalb fähig sind, ihre örtliche Individualität zu einer allgemeinen zu erweitern.

Digitized by Google

Ähnliches gilt für die Sonne, die zunächst als ein Zubehör dieser begrenzten Örtlichkeit aufgefaßt wird, denn man sieht sie ja auf- und untergehen, wo Erde und Himmel in einer fast greifbar nahen Entfernung vom Beschauer zusammenstoßen. Diese Sonne ist die meiner Landschaft so gut wie dieser Berg und dieser Bach und diese Bäume; denn sie vollendet ja an dem Himmel dieser Landschaft ihren Lauf. Wie wichtig aber die Sonne ist, drängt sich dem Naturmenschen gar bald auf: an ihr kann der Erstarrte sich wärmen, durch ihren belebenden Strahl wächst die Saat, reift Korn und Obst und gedeiht Mensch und Vieh, durch ihren Gluthauch wird aber auch alles verdorrt, versengt und getötet, wenn er zu lange ungemildert einwirkt. So spendet die Macht der Sonne durch dieselben Strahlen Segen und Verderben.

Der Wind erquickt, indem er Frische und Kühlung fächelt, böse Dünste fortnimmt und die Schwüle des träumerischen Mittags mäßigt. Als Sturm aber reißt er die Zelte und Hütten der Menschen hinweg, stürzt das Vieh in Abgründe, zerstört die Gärten, bricht die stärksten Bäume, wühlt das Meer auf und treibt es verderblich über seine Ufer. Launisch und tückisch braust er einher, man weiß nicht, woher er kommt, noch wohin er fährt. Nur die aus den verschiedenen Himmelsgegenden herkommenden Winde grenzen sich gegeneinander wie verschiedene Individuen ab.

Eng mit dem Winde verbunden sind die Wolken, die er vor sich herjagt wie der Hirtenhund die Kühe oder Schafe. Aus den Wolken strömt der erquickende Regen, ohne den die Fluren verdorren und die Quellen versiegen müßten. Wenn das himmlische Naß zu lange ausbleibt, gehen Vieh und Mensch zugrunde; fließt es aber zu anhaltend, so fault die Ernte auf dem Halme. Aus den Wolken stürzen die verheerenden Wolkenbrüche herab, die das kleinste Rinnsal zum reißenden Gießbach anschwellen; aus den Wolken fällt der Hagel, der die Ernte vernichtet und kleineren Tieren gefährlich werden kann. So ruht auch in der Wolke Segen und Unheil dicht beieinander. Am auffälligsten offenbart sich die Verbindung von Wind, Wolke und Regen im Gewitter, wo gar noch das himmlische Feuer herniederfährt, die ältesten Baumriesen zerschmettert, Waldbrand entfacht, die Hütte des Menschen einäschert und wohl auch den Menschen selbst mit jähem Tode trifft. Willig aber werden die Gefahren des Gewitters mit in den Kauf genommen, wenn es im Sommer als das einzige Mittel zur Milderung des Sonnenbrandes und zur Herbeiführung des ersehnten Regens willkommen geheißen wird.

Digitized by Google

Wenn man sich in die Vorstellungsweise zurückversetzen will, mit welcher der Naturmensch diese Naturobjekte betrachtete, so muß man vor allen Dingen festhalten, daß alle diese Objekte ihm nicht als tote Dinge, d. h. nicht als ungeistige, bloß stoffliche, rein mechanisch bewegte Massen gegenüberstanden, sondern als individuelle Lebewesen, die sich aus eigener Kraft nach eigenem Willen bewegten. Er belebt das Tote, beseelt das Empfindungslose, individualisiert das Individualitätslose und personifiziert das Unpersönliche. Der Hochmut, der den Menschen heute dazu drängt, sich von der gesamten Natur zu unterscheiden und als ein qualitativ verschiedenes Wesen der Natur nebst Pflanzen und Tieren entgegenzusetzen, fehlt dem Naturmenschen noch gänzlich. Er sieht in den Tieren seine Brüder von gleicher Art, nur mit anderen, zum Teil beneideten Gaben (Stärke, Schnelligkeit, Bewaffnung, Bekleidung) ausgerüstet, in den Pflanzen aber gleichsam die passiv weibliche Ergänzung zu den aktiveren Tieren. Er kennt noch keinen Unterschied zwischen organischer und unorganischer Natur; wenn heute die Naturwissenschaft sich bemüht, das Organische soweit als möglich aus dem Unorganischen zu erklären und das letztere als den eigentlichen und ursprünglichen Inhalt der Natur betrachtet, so erklärte sich vielmehr der Naturmensch alle, auch die heute unorganisch genannten Dinge nach Analogie des eigenen Organismus und faßte somit die ganze Natur organisch auf, ohne dabei diesen Begriff zu besitzen.

Der Gegensatz von immateriellem Geist und geistloser, lebloser Materie, der uns geläufig ist fast bis zur Unüberwindlichkeit, liegt ganz außer dem Bereich seiner Fassungskraft. Als ein hellenischer Sophist zum erstenmal den Satz aufstellte, daß die Sonne ein glühender Stein sei, da sagte er nach der Meinung seiner Landsleute nicht bloß etwas Ruchloses, sondern etwas Paradoxes und Absurdes; denn wie sollte ein toter Stein am Himmel wandeln können! Der Naturmensch faßt seine Sinneswahrnehmungen durchweg mit der Phantasie auf und unterscheidet in der so gewonnenen Gesamtanschauung ebensowenig die aus den Sinnen und die aus der Phantasie stammenden Bestandteile, wie wir in unserer Anschauung die sinnlichen und die intellektuellen Elemente sondern; für ihn hat die phantastische Gesamtanschauung dieselbe Gewißheit der sinnlichen Unmittelbarkeit wie für uns die intellektuelle Gesamtanschauung. Er ist der geborene Dichter in seiner Naturauffassung, und nicht mit Unrecht ist neuerdings darauf hingewiesen worden, daß die Art, wie der moderne Dichter die Natur poetisch auffaßt und wiedergibt,

Digitized by Google

als ein psychologischer Atavismus zu charakterisieren sei.[1]) Die ganze Entstehungsgeschichte der Sprache legt Zeugnis davon ab, daß für den primitiven Menschen nur das zu existieren scheint, was er als tätig auffaßt, und eben damit zugleich als lebendig gleich ihm selbst betrachtet. So gilt ihm die ganze Natur als belebt, und gäbe es etwas nicht Belebtes in derselben, so wäre das, etwa wie das „Zufällige" in der Hegelschen Philosophie, unter der Würde des Begriffs, etwas schlechthin Gleichgültiges, das ihn nichts angeht und nicht beachtet zu werden verdient. Denken wir an eine leuchtende materielle Scheibe oder Kugel, so gilt uns das Leuchten als eine ganz gemeine Eigenschaft der Materie unter bestimmten Verhältnissen; sprechen wir aber von einem glänzenden Helden, der siegreich strahlend einherschreitet, oder von dem Glanze, in welchem dereinst die Gerechten vor Gottes Angesicht leuchten werden, so haftet auch für unser Bewußtsein an diesen poetischen Wendungen noch ein Rest von jenem Glorienschein, der in den Augen des Naturmenschen den Sonnengott und die übrigen Gottheiten des Himmels umgibt.

Die Dryade stirbt mit dem Baume, die Nymphe versiegt mit dem Quell, weil sie mit ihm identisch ist; ebenso ist der See, dem die Germanen Opfer hineinwarfen, identisch mit dem Gott, dessen Zorn sie durch das Opfer besänftigen wollten, und der Flußgott ist nicht etwas hinter und außer den beständig strömenden Wassern des Flusses, sondern diese selbst in ihrer Kontinuität und einheitlichen Totalität aufgefaßt. In den persischen heiligen Schriften werden die einzelnen heiligen Feuer oft als persönlich angeredet, und doch sind sie nichts als das Element selbst; dies folgt schon aus der Einteilung der Feuer, wobei jedem seine besondere Bestimmung zugewiesen wird (z. B. dem Feuer Çpenista diejenige, in der Welt angewendet zu werden). Wenn Haoma den Zarathustra auffordert, ihn zur Speise zuzubereiten, oder wenn der Priester zu dem in der Schale befindlichen Haoma sagt: „Möge ich nichts von dir verschütten, der du so großen Wert hast," so erhellt daraus ebenso die Identität des Haomagottes mit dem Haomatrank, wie aus der Auffassung, welche die Inder dem korrespondierenden Soma angedeihen lassen, insofern dieser das himmlische Naß (den Gewitterregen) als befruchtenden Lebenssaft bedeutet, der im Somatrank als konzentrierter Lebenssaft aus der Vegetation zurückgewonnen wird.

---

[1]) Du Prel: Zur Psychologie der Lyrik. (Leipzig 1880.)

Digitized by Google

Wo die Unterscheidung zwischen Materie und Geist noch gar nicht Platz gegriffen hat, muß auch jene uns so natürlich vorkommende Unterscheidung zwischen der Naturmacht und ihrem geistigen Träger als eine unnatürliche Zerreißung des untrennbar Einen betrachtet werden. Von diesem Standpunkt war also der chinesische Kaiser völlig im Recht, wenn er die Frage der christlichen Missionare, ob sein Gott der blaue Himmel selbst, oder der Gott des Himmels sei, für eine leere Spitzfindigkeit erklärte, für eine sophistische Unterscheidung, die für die Chinesen nicht existiere.

Eine besondere Art von Naturobjekten bildeten die Seelen Verstorbener. Die Fortdauer der Seele scheint ein Widerspruch gegen die Einheit von Leib und Seele im Naturobjekt; aber es scheint nur so für uns, die wir gewöhnt sind, die Seelen als leiblose reine Geister zu denken. Für den Naturmenschen ist die Seele ebenso leiblich und sinnlich, wie jedes Naturding beseelt und individuell ist. Was den Leib innerlich lebendig macht oder ihm die Kraft zur selbsttätigen Bewegung verleiht, wird selbst als ein Teil des Leibes gedacht, z. B. als Blut oder Atem. Die Seele wird stofflich vorgestellt, wenn sie auch aus feinerem Stoffe sein mag. Wie die Gebärmutter als Tier (meist Kröte), als die Mutter in der Mutter, so wird die Seele auch als Tier versinnbildlicht, z. B. als Taube, Rabe, Maus, Schlange. Kleiner als der Leib muß sie sein, um in ihm Platz zu haben, ziemlich klein sogar, etwa „daumengroß", da sie meist unbemerkt beim Tode entweicht. Da der Atem aus dem Munde entweicht, so schlüpft das Seelentierchen auch meist zum Munde heraus. Atem oder Blut ist nur eine der Gestalten der wandlungsfähigen Seele, in der sie dem lebendigen Leibe einwohnt, Mäuslein oder Schlänglein eine andre, in der sie ihm entweicht; dann aber nach dem Entweichen kann sie wieder andre Gestalten annehmen. Der im Mäuslein zusammengedrängte Stoff der Seele kann sich ausdehnen zur Größe und Ähnlichkeit des früheren Leibes, wobei er sich aber so verdünnt, daß er schattenhaft und für gewöhnlich unsichtbar wird. Der schwindende Stoff des verwesenden Leichnams kann aber von der Seele allmählich ebenso aufgesogen werden wie andere Stoffe, z. B. frisches Blut der Opfer oder der Lebenden, Honig, Mehl und andere Opfergaben. Dann nimmt die stoffliche Dichtigkeit der Seele zu, so daß sie auch wohl sichtbar wird; aber feiner und luftiger als der Leib bleibt sie immer, schon weil ihr Knochen und Fleisch fehlen. Kein Wunder, daß die Seele ihrer Schmächtigkeit abzuhelfen sucht, indem sie um die Stätte des Leichnams oder um Opferplätze herumflattert, um sich

aus beiden Nahrung zu saugen. Bisweilen verwandelt sie sich auch in größere Tiere, Wölfe u. dgl., um auf Beute auszugehen und Lebenden das Blut auszusaugen; insbesondere vermag sie dies dann, wenn der Leichnam zufällig vor Verwesung geschützt und auch sonst in seinen edlen Teilen unversehrt ist.

Hiernach ist klar, daß die Seelen Verstorbener ebensogut Naturobjekte stofflicher Art sind wie die übrigen und mit ihnen in eine Reihe treten, wenn sie auch in ihrer näheren Beschaffenheit manche Abweichungen zeigen. Die Entstehung dieses Seelenglaubens muß man sich eben aus der völlig naturalistischen Denkweise des Naturmenschen erklären. Der Leichnam ist noch scheinbar der ganze Leib, und doch ist das Leben aus ihm entwichen; da nun eine immaterielle, geistige Potenz gar nicht in Betracht kommt, so kann die Veränderung nur von dem Entweichen eines inneren Teiles des Stoffes herrühren. Wenn aber dieser Stoff, durch dessen Einwohnung der Leib die Kraft besaß, zu leben, entwichen ist, so muß er nun irgend wo anders sein. Dieser Schluß wird bestätigt durch den Traum, wo die Verstorbenen dem Schläfer wieder erscheinen und zwar meist so, wie er sie im Leben gekannt hat, manchmal auch mehr oder weniger verändert. Daß Traumbilder keine Wirklichkeiten sind, daran denkt der Naturmensch noch nicht; wenn es ihm aber ja einfiele, so kann noch der Wachtraum oder die Halluzination hinzutreten, um die Wirklichkeit der Erscheinung zu verbürgen. Gar mancher hat die um die Gräber seiner Lieben herumhuschenden Schatten wahrgenommen, auch wohl über flachen Gräbern bei ruhiger Luft matte Flämmchen (phosphoreszierende Verwesungsgase) gesehen, in denen er die Seelen der Toten erkannte. Es kommt noch hinzu, daß Ekstatische (Autosomnambule) während des Anfalls genau so leblos daliegen wie Leichen, nur mit dem Unterschied, daß mit dem Ende des Anfalls die Seele in den Leib zurückkehrt. Sie erzählen dann wohl von den Wanderungen, die ihre aus dem Leibe ausgewanderte Seele inzwischen vollbracht hat, wobei nicht selten die Träume von Verstorbenen eine Rolle spielen, also der Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen das Ziel der Wanderung ist. Die Sage berichtet von bleibenden stofflichen Wirkungen, die ihre ausgewanderten Seelen manchmal an fernen Orten als Erkennungszeichen ihrer Anwesenheit hervorgebracht haben sollen. Andere wollen bisweilen gesehen haben, wie das Seelentierchen in den Mund des Leibes beim Ende des Anfalls wieder hineingeschlüpft ist. Der Glaube erfaßt willig diese handgreiflichen Bestätigungen

Digitized by Google

einer Vermutung, die dem Willen zum Leben eine, wenn auch zunächst wenig beneidenswerte Fortdauer über den Tod hinaus verheißt.

Wo dieser Seelenglaube einmal festen Fuß im Volksglauben gefaßt hat, kann es nicht ausbleiben, daß er einen Einfluß auf das praktische Verhalten gewinnt, insofern eine gewisse Anhänglichkeit der Familienmitglieder untereinander und eine gewisse Pietät der jüngeren gegen die älteren sich bereits entwickelt hat. Die Vorstellung, daß die lieben Toten sich gern in der Nähe ihrer Grabstätten aufhalten, wird die Beerdigung feierlicher machen und zur Gräberpflege drängen; die Vorstellung, daß sie auch die Stätten ihrer irdischen Wirksamkeit, insbesondere das Wohnhaus und den Herd umschweben und sehen, was ihre Hinterbliebenen tun und treiben, wird dem Handeln der letzteren eine fortdauernde Rücksicht auf die Toten auferlegen. Der Gedanke, daß sie Mangel leiden und in ihrer dünnen Stofflichkeit das Bedürfnis nach verdichtender Nahrung haben, wird die liebevollen und pietätvollen Hinterbliebenen dazu veranlassen, über ihrem Grabe, wo sie am leichtesten anzutreffen sind, Opfer zu veranstalten und ihnen bei den gemeinsamen Mahlzeiten, insbesondere bei Festen, Speise und Trank hinzustellen, aus welchen sie die feineren Nährstoffe unvermerkt für sich ausziehen. Aber das alles begründet noch nicht die Begreiflichkeit eines religiösen Verhältnisses, durch das sie zu religiösen Objekten würden; es ist vielmehr zunächst nur die Fortsetzung des familiären Verhältnisses, in welchem die Hinterbliebenen zu den Toten bei ihren Lebzeiten standen, das doch wahrlich kein religiöses zu nennen war. Bei den Naturgewalten versteht man, warum die Menschen auf ihre segensreiche Macht hoffen und verderbliche fürchten; aber bei diesen armen Tröpfen von Gespenstern ist zunächst nicht abzusehen, was sie nützen oder schaden könnten. Soll die familiäre Ahnenpflege zu einem religiösen Ahnenkultus werden, so muß noch etwas andres hinzutreten, der Glaube, daß diesen Seelen eine Macht innewohnt, die der menschlichen überlegen ist, und der Wille, diese Macht je nachdem zum Schaden oder Nutzen der Menschen zu gebrauchen.

Die Entstehung dieses Glaubens wäre trotz des unwillkürlichen unheimlichen Grauens, das sich mit den Toten verknüpft, unerklärlich, wenn nicht der Glaube an Zauberei ihn ermöglichte. Unter Zauberei oder Wundertun befaßt der Naturmensch jeden Erfolg, den er auf eine bestimmte Ursache als Wirkung bezieht, ohne die natürliche Vermittelung beider begreifen zu können.

Zum Teil beruht die Annahme einer ursächlichen Verknüpfung auf Irrtum, Vorurteilen, Mißdeutung von zufälliger Aufeinanderfolge oder falschen Analogien; zum Teil kennen wir heute die natürliche Vermittelung der Wirkung, zum Teil ist sie uns aber auch heute noch unbekannt. Von vielen Arzneimitteln und Giften verstehen auch wir die gesetzmäßige Vermittelung der Wirkung nicht, nehmen aber an, daß eine solche vorhanden sein wird, und sehen deshalb weder Wunder noch Zauber in ihrer Anwendung. Eine ganze Reihe von Erscheinungen ist aber so auffällig, daß noch heute ihre Tatsächlichkeit vielfach bestritten wird, weil der Zusammenhang ihrer natürlichen Vermittelung noch unverständlich scheint. Hierher gehört von physikalischen Erscheinungen das Bewegen von Körpern ohne Berührung, die Verminderung der Schwere des eigenen Leibes auf dem Wasser oder in der Luft, die Hervorrufung von Klopftönen und andern Geräuschen in leblosen Gegenständen, die Beschleunigung des Pflanzenwachstums, — von psychischen Erscheinungen die Mentalsuggestion in ihrer doppelten Gestalt als Vorstellungsübertragung und Willensübertragung (Hallucinationsansteckung, Herbeiführung von Zwangshandlungen), die Telepathie und das Gedankenlesen, das Hellsehen im somnambulen Zustande, die Suggestion durch Worte und Gebärden, das Hypnotisieren durch Suggestion, Blick, Handauflegen oder Streichen (daher θέλγειν für Bezaubern).

Diese Erscheinungen, von denen sich erst teilweise das Dunkel zu lichten begonnen hat, reichen aus, um den Glauben an Krankmachung und Heilung, an Verwandlungen in andere Gestalten, an Wunder aller Art, bösen Blick, an die Wirksamkeit von Amuletten, Flüchen, Segnungen, an Totenbeschwörungen und Geistererscheinungen usw. zu erklären. Wer dergleichen hervorzubringen vermag, an dem wird auch vieles als Zauberei angesehen, was er durch sehr natürliche Mittel bewirkt, dem wird vieles als Wirkung seiner Wunderkraft gutgeschrieben, woran er ganz unschuldig ist, und dem wird vieles angedichtet, was sich niemals so zugetragen hat. So erklärt sich der allen Naturvölkern gemeinsame Glaube an Zauberer und Wundertäter; ihre Macht wird gefürchtet und ihre Hilfe gesucht, ohne daß sie darum zu religiösen Objekten würden.

Nun scheint aber die Wunderkraft nicht so sehr an ihrem Leibe als an ihrer Seele zu haften; denn ihr Leib verhält sich ja bei den meisten wunderbaren Wirkungen ganz oder annähernd untätig, und grade die wunderbarsten Erscheinungen ereignen sich sogar, während er wie tot daliegt und die Seele dem Anschein

Digitized by Google

nach ihn verlassen hat. Deshalb liegt der Schluß nahe, daß die Zauberkraft der Seele durch den Leib eher behindert als verstärkt wird, daß also auch die endgültige Trennung vom Tode dieselbe nicht vermindern, sondern eher erhöhen wird. Zauberer sind grade solche Leute, die ihres Leibes Hemmnisse zu überwinden verstehen, und deren Seele schon bei Lebzeiten eine relative Leibfreiheit genießt; dann ist aber zu vermuten, daß der Tod bei jedem Menschen die Wunderkraft der Seele freimacht, die vorher durch die Verbindung mit dem Leibe gebunden war. Daraus würde dann folgen, daß jede Seele eines Verstorbenen im Besitz von Zauberkräften sein kann, daß man wenigstens bei jeder auf zauberhaftes Eingreifen in die Kreise der Lebenden gefaßt sein muß. Der Glaube an die Zauberei der Lebendigen ist es also, der die Verstorbenen erst mit einer Macht ausstattet, die wenigstens der Macht der normalen Menschen überlegen ist, wenn auch der Zauberer imstande sein mag, sich auf einen Kampf mit ihr einzulassen.

Weder die hilflosen und machtlosen Seelen der Abgeschiedenen, noch die mitlebenden Zauberer können Gegenstände religiöser Verehrung sein, wohl aber können die ersteren es werden, wenn ihnen Wunderkraft zugeschrieben wird. Denn sie vereinigen dann das Entrücktsein in eine unheimliche andersartige Sphäre mit überlegener Macht. Die Rücksichtnahme auf die Verstorbenen, die Sorge für ihre Bedürfnisse und die Erweisung der schuldigen Ehren hört nun auf, eine Sache der bloßen Liebe und Pietät zu sein und wird zu einer Forderung der Klugheit. Denn die Toten würden sich rächen an demjenigen, der sie vernachlässigte oder mißachtete; dagegen ist zu hoffen, daß sie ihre Hinterbliebenen, die sie doch im Leben geliebt haben und die mindestens ihres Geschlechtes sind, fördern und unterstützen, wenn sie es an nichts fehlen lassen. Damit wird die Ahnenpflege zum Ahnenkultus, wie er sich bei allen Völkern auf einer gewissen Kulturstufe findet und bei vielen bis in die höchsten Kulturstufen erhalten hat. Da er nur die Familienangehörigen angeht, so kann er auch nur von diesen vollzogen werden, nicht von Priestern. Gemeinsame Totenopfer können nur die Nachkommen gemeinsamer Vorfahren, und nur für diese, feiern. Seelen fremder Menschen, zu denen man in keinem Verwandtschaftsverhältnis steht (Manen), muß man sich hüten zu beleidigen; aber man hat ihnen keine Opfer darzubringen, sondern nur den eigenen Laren und Penaten, die dadurch gleichsam zu Familiengöttern und Hausgöttern werden. Eine Sache, z. B. einen Fruchtbaum oder ein

Feld, das man durch verständliche symbolische Zeichen unter den Schutz eines Ahnengeistes gestellt hat, wird dadurch Tabu; d. h. wer unter Mißachtung des Zeichens die Sache schädigt, verletzt damit den Schutzgeist und zieht seine Rache auf sich herab.

Nachdem man sich einmal daran gewöhnt hat, die Seele und den Leib als zwei, wenn auch miteinander vereinigte Naturobjekte zu unterscheiden, wird diese Unterscheidung auch auf die noch Lebenden angewandt. Auch diejenigen Menschen, die sich keine Zauberkraft im Einfluß auf andre zutrauen, glauben doch oft genug, in sich die Stimme eines besseren und weiseren Ich wahrzunehmen, das sie nicht bloß als Gewissen vor dem Bösen warnt sondern auch als Ahnung oder Eingebung vor drohendem Unheil sei es im Traum, sei es im Wachen. Diese schützenden und leiten den Inspirationen, die aus unbewußten Regionen der Seele kom men, werden durch dramatische Spaltung oder poetische Personi fikation auf einen dem Menschen einwohnenden Schutzgeist bezogen (von den Persern Fravashi, von den Römern bei Männer Genius, bei Frauen Juno genannt). Diese Genien werden b lebenden Menschen nicht zu religiösen Objekten, weder der eigen Genius, noch derjenige der Mitlebenden. Aber sie sind wicht dadurch, daß sie zu dem Verständnis der den Naturobjekten inn wohnenden Genien hinüberleiten.

Jedes Ding, jeder Ort hat seinen Fravashi oder Genius. W aber der Genius des Menschen nichts anderes ist als seine na dem Tode fortdauernde Seele in ihren wunderbaren Eigensch ten und Fähigkeiten, so ist auch der genius loci, der Flußge Berggeist, Höhlengeist usw., nichts andres als die Seele des Nat objektes selbst in ihren wunderbaren Eigenschaften und Fäl keiten. Der Genius des Berges ist ebenso ein Naturobjekt der Berg nach seiner äußeren Erscheinung oder wie die Seele Menschen; er ist ebenso mit ihm verbunden und in demsel Sinne zeitweilig trennbar von ihm wie diese. Wie die Mensc seele als Maus, Schlange oder Vögelchen angeschaut wird, so Genius des Berges etwa als eine in seinen Schluchten hause Eule, oder der Geist der Höhle als eine in ihr wohnende Schla Mit der Seele teilt der Fravashi die Fähigkeit, sich in die mar fachsten Gestalten zu wandeln; aus allen aber zieht er doch immer wieder in das Naturobjekt als seinen ihm eigen lichen Leib zurück. Die Einheit von Seele und Leib ist bei Naturobjekt sogar strenger festgehalten als beim Menschen,

Digitized by Google

die Lebensdauer des ersteren so viel länger ist. Was aus der Nymphe oder Dryade wird, wenn die Quelle versiegt oder der Baum gefällt ist, das kümmert den Menschen wenig, weil ja Segen und Verderben, das von ihnen ausging, lediglich durch den Bestand des Naturobjektes vermittelt war, entgegengesetzt dem Zauberer, der scheinbar ohne Vermittelung seines Leibes wirkt. Berg und Höhle, Erde und Meer, Himmel und Sonne scheinen sich ja der Unvergänglichkeit zu erfreuen. Der Genius eines Ortes mag eine zeitweilige Wanderung in ferne Gegenden antreten, wie die Seele des Zauberers in der Ekstase; sie kehrt doch gleich dieser immer wieder in den Leib zurück, aber wird nicht leibfreies Naturobjekt wie die Menschenseele beim Tode. Sollten Himmel und Sonne, Erde und Meer auch einmal vergehen oder die Berge versinken, so würden sie sicherlich aufhören, für den Menschen Götter zu sein; es wäre das zugleich der Untergang eines Göttergeschlechts.

Durch Übertragung des Genius vom Menschen auf die Naturobjekte erlangen diese ein Doppeltes zu ihren bisherigen Eigenschaften hinzu: erstens die Möglichkeit, daß der Genius des Naturobjekts als ein von diesem abgelöster, in irgend welcher Sondergestalt angeschaut wird, die freilich dann selbst wieder nur ein Naturobjekt anderer Art sein kann, und zweitens die Möglichkeit, daß dieser Genius noch geheimnisvolle Einflüsse, über die durch sein zugehöriges Naturobjekt vermittelten hinaus, auf die Menschen geltend macht. Mit der Seele wird auch die Möglichkeit der Wundertätigkeit auf das Naturobjekt übertragen, wenngleich für gewöhnlich selbst Wunderwirkungen in einer dem Naturobjekt entsprechenden Weise vermittelt gedacht, oder doch wenigstens symbolisiert werden. Immerhin wird dadurch für die Anschauung der religiösen Naturobjekte eine größere Freiheit und Beweglichkeit und für ihre Macht eine Erweiterung und Steigerung gewonnen, und durch beides werden sie in höherem Maße geeignet zu religiösen Objekten als zuvor. Ebenso kann der Kultus der Naturobjekte durch den Ahnenkultus beeinflußt worden sein, insofern der Gedanke einer Seelenverköstigung erst von den Totenopfern auf die den Naturgottheiten dargebrachten Opferspenden übertragen wurde.

In allen diesen Beziehungen kann man sagen, daß die Fortentwickelung der religiösen Naturobjekte zu Göttern und die Art ihres Kultus von der Ahnenverehrung mitbestimmt worden ist, ähnlich wie die Fortentwickelung der Ahnenpflege zum Ahnen-

kultus von dem Glauben an Zauberei der Lebenden mitbestimmt worden ist. Ohne die Wechselwirkung mit dem Ahnenkultus wären vielleicht die religiösen Naturobjekte auf einer Stufe verharrt, der wir kaum die Bezeichnung einer Natur=„Religion" beizulegen geneigt sein würden. Andererseits aber hat auch der Ahnenkult sich nirgends zu einer Stufe erhoben, die mit Recht die Bezeichnung einer Religion in Anspruch nehmen könnte, sondern ist überall entweder als untergeordneter Bestandteil höherer Religionsformen stehen geblieben, oder hat sich sogar aus diesen ganz ausgeschieden. Selbst die Wechselwirkung mit den Naturgottheiten hat ihm nicht zu einer höheren Entwickelung zu verhelfen vermocht, deren er seiner Natur nach unfähig ist. Auch ist es nicht zuzugeben, daß die Naturobjekte erst durch die Einwirkung des Ahnenkultus zu religiösen Objekten gemacht worden, vorher aber und unabhängig von derselben es nicht gewesen seien.

Wir haben keinen Grund, anzunehmen, daß die Ahnenverehrung älter sei als die der Naturobjekte, und daß die letztere sich erst auf Grundlage der ersteren entwickelt habe. Vielmehr scheinen beide überall Hand in Hand miteinander zu gehen, soweit wir in die primitiven Zustände der Völker hineinzublicken vermögen. A priori dürfte es jedenfalls mehr Wahrscheinlichkeit für sich haben, daß die Menschen lange vorher die gewaltigen Naturmächte ihrer Umgebung mit ehrfurchtsvoller Scheu angestaunt und sich vor ihnen gebeugt haben, bevor sie auf den Gedanken kamen, die Seelen Verstorbener als fortexistierende und verehrungswürdige Objekte zu betrachten. —

Der Mensch ist dem Tiere zwiefach überlegen, einerseits intellektuell, indem er den Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen viel weiter rückwärts verfolgt und an früherer Stelle in ihn einzugreifen bemüht ist als das Tier, andererseits in seiner Eindrucksfähigkeit, die sich bei ihm aus realen und ästhetischen Gefühlen zusammensetzt, während bei dem Tiere nur die ersteren in Betracht kommen. Das Tier fühlt wohl, daß es durch Regen naß wird, aber es denkt nicht darüber nach, daß der Regen aus Wolken von dem und dem Aussehen entströmt, daß die Wolken vom Winde nach der und der Richtung getrieben werden, und daß Regen oder Aufhören des Regens zu erwarten ist, je nachdem Regenwolken oder blauer Himmel auf der Windseite sichtbar sind. Das Tier läßt sich von der Sonne wärmen und frißt das Gras der Weide, aber es reflektiert nicht über den ursächlichen Zusammenhang zwischen Sonnenschein und Graswuchs. So er-

Digitized by Google

kennt der Mensch den segensreichen oder verderblichen mittelbaren Einfluß von Naturmächten, von denen das Tier nur behagliche oder unbehagliche unmittelbare Einwirkungen spürt. Darum hofft er und fürchtet sich vor solchen Mächten im Ausblick auf die Zukunft, während das Tier stumpfsinnig die Gegenwart über sich ergehen läßt, wie sie eben ist; es liegt ihm nahe, durch Bitten und Gaben den Sinn jener Mächte so zu wenden, daß das für künftig drohende Unheil abgewendet und die ersehnte Wirkung herbeigeführt wird.

Für das Schöne der Natur ist der Naturmensch freilich wenig empfänglich, insbesondere wo der ästhetische Eindruck mit der utilitarischen Auffassung im Kampfe liegt; aber das Erhabene pflegt sich ihm doch aufzudrängen, und in Verbindung mit dem Erhabenen gleitet auch etwas von der Schönheit der Natur mit in seine Seele, insbesondere in bezug auf solche Objekte, die in ihrer Unmittelbarkeit keine utilitarische Bedeutung haben. Das Feld sieht er freilich auf seine Fruchtbarkeit, den Wald und das Gebirge auf seinen Wildstand, den Teich und Fluß auf seinen Fischreichtum an, aber am Himmel hat er keinen Gegenstand unmittelbaren Nutzens vor sich. Die gleichmäßig klare Bläue des Himmelsgewölbes, die Farbenpracht der Morgen- und Abendröte und die Brandung des sturmbewegten Meeres sind wohl dazu angetan, auch den rohen Sinn für die Eindrücke des Erhabenen und Schönen aufzuschließen.

Der sternenbesäte Nachthimmel und das Gewitter zwingt auch den Stumpfen zur staunenden Bewunderung; das Gewitter der subtropischen Zonen, insbesondere im Gebirge, erschüttert durch seine Großartigkeit alle Sinne. Wenn der Nachthimmel bloß ästhetische Gefühle oder gar keine auslöst, so erregt das Gewitter eine Mischung realer und ästhetischer Gefühle, von denen je nach der Gefährdung oder Sicherheit des Beobachters die einen oder die anderen überwiegen können. Bei dem Zucken der Blitze, dem Gebrüll des Donners, dem Wolkenbruch des Regens fühlt der Mensch so ganz seine Ohnmacht gegenüber den Naturgewalten. Aber auch die Erhabenheit der Sonne kann schon frühe zum Bewußtsein kommen. Dies alles wird durch die Bilder und Gleichnisse uralter Dichtungsbruchstücke bestätigt.

Je nachdem die intellektuelle oder die ästhetische Seite der Betrachtung überwiegt, wird die Auswahl der religiösen Naturobjekte etwas verschieden ausfallen; jedenfalls spielen beide ineinander, wie sehr auch gelegentlich die eine oder die andere

zurücktreten mag. Diese Verbindung dürfte aber genügen, um den Menschen zu den überlegenen Naturmächten, deren Wirkungsweise für ihn so wichtig ist, in ein religiöses Verhältnis zu setzen und sie zu religiösen Objekten für ihn zu stempeln, gleichviel, ob die Ahnenverehrung sich daneben bereits entwickelt hat oder nicht. Da nicht der Ahnenkultus, sondern nur die Verehrung der Naturobjekte es ist, die zur Entwickelung höherer Religionsformen sich auswachsen kann, so hat es auch verhältnismäßig geringes Interesse, die Frage zu erörtern, ob und in welchem Sinne dem Glauben an die individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode und an ihre Wunderkraft Wahrheit zukommt oder nicht. Nur darauf kann sich das Interesse richten, in welchem Sinne den Naturobjekten des ursprünglichen religiösen Verhältnisses Wahrheit innewohnt; denn es wäre sehr merkwürdig, wenn die höheren Religionsformen, denen wir eine gewisse Wahrheit zuschreiben, aus Anfängen entsprungen sein sollten, die jeder Wahrheit ermangeln.

Für den modernen Materialisten liegt es auf der Hand, daß die ursprünglichen Götter lediglich auf menschlichen Illusionen beruhen, und daß dieses Verhältnis typisch ist für die gesamte weitere Entwickelung des religiösen Bewußtseins, woraus dann der materialistische Kulturhistoriker die allerdings wunderliche Konsequenz ziehen muß, daß die gesamte menschliche Kultur und Geistesentwickelung auf bloßen Illusionen beruht. Für den Theologen gilt es dagegen als feststehend, daß es die vorausgreifende Ahnung von dem unendlichen Geisteswalten in der Natur ist, welche den Menschen dazu führt, die gesuchte und geahnte absolute Geistesmacht unter der Hülle sinnlicher Naturmächte anzubeten. In der Tat ist die Naturauffassung der kindlichen Phantasie keine bloße Illusion, denn ihre Verlebendigung und Beseelung der Naturkräfte enthält immerhin eine tiefere Wahrheit als die einseitige Abstraktion des Materialismus: aber diese naive Indifferenz von Geist und Natur ist doch auch noch nicht als die Ahnung von der Übermacht des Geistes über die Natur und noch weniger als Ahnung einer in der Natur waltenden absoluten Geistesmacht zu bezeichnen, denn dazu fehlt es eben noch an der ersten Vorbedingung, an der Unterscheidung von Natur und Geist in der eigenen Individualität. Soviel Geist wie der Naturmensch in sich selbst findet, soviel projiziert auch seine Phantasie hinaus auf die Naturkräfte und leiht ihnen damit natürlich schon viel zu viel; aber da er in sich selbst den Geist noch nicht

Digitized by Google

als Geist, d. h. in seinem Unterschiede von der Natur erkannt hat, kann auch die seelische Innerlichkeit, die er den Naturkräften leiht, noch nicht als Ahnung des Geistes in der Natur bezeichnet werden.

Das Wunderbare ist nicht darin zu suchen, daß man in eine primitive Entwickelungsstufe Ahnungen und Vertiefungen hineinlegt, deren sie noch gar nicht fähig ist, sondern vielmehr darin zu erkennen, daß der ahnungslose Anfang des religiösen Lebens durch ein eigentümliches Zusammenwirken von Naturerscheinungen und menschlicher Geistesanlage sich in einer Weise gestalten muß, welche der mit der Kultur fortschreitenden Vergeistigung der religiösen Objekte freien Spielraum läßt. Das letztere Wunder ist ohne Zweifel viel staunenswerter, als es das erstere wäre, denn es läßt uns eine teleologische Präformation von Faktoren erkennen, welche für den reflektierenden Verstand sehr weit auseinander zu liegen scheinen. Diesem teleologischen Entwickelungsprozeß sind nicht nur die wirklich auftretenden Vorausnahmen künftiger Wahrheiten durch die schöpferische Phantasie (wie z. B. die Beseelung der Natur) dienstbar gemacht, sondern auch die Ahnungslosigkeit, Unterscheidungsunfähigkeit und unwahre Einbildung des Naturmenschen, ohne welche der Anfang des religiösen Lebens unmöglich wäre. Eine Kultur- und Geistesentwickelung, die bloß auf Illusionen beruht, wäre vom teleologischen Gesichtspunkte aus ein Widersinn, vom mechanistischen Gesichtspunkte aus ein unbegreifliches Rätsel; aber eine Entwickelung, die zwar in der Hauptsache mit Illusionen beginnt, jedoch mit solchen, die darauf angelegt sind, im Verlaufe des Prozesses sich selbst mehr und mehr zur Wahrheit aufzuheben, eine solche Entwickelung liefert ebensowohl ein teleologisches wertvolles Ziel, als sie die vorübergehende Benutzung illusorischer Mittel zu diesem unmittelbar nicht erreichbaren Ziel teleologisch rechtfertigt.

Wenn ein besonderer Gegenstand die Ehrfurcht herausforderte, so waren es die Sendboten des Himmels, der Regen und seine Verdichtung zu Quellen, Flüssen und Seen, der Blitz und seine Konzentration zu Donnerkeilen oder Blitzbäumen und vor allem das ungewöhnliche Vorkommen von Meteorsteinen. Mit solchen Gegenständen begnügt sich noch heute bei vielen Völkern, z. B. den Chinesen, die religiöse Verehrung, und von anderen Völkern ist die Verehrung von Himmelssteinen oder solchen, die dafür gelten, in eine höhere Religionsstufe mit hinübergenommen worden (z. B. die Kaaba der Mohammedaner). Pflanzen und Bäume wur-

Digitized by Google

den nicht selten für Wirkungen und Manifestationen des Blitzes gehalten, und darum konnten Bäume auch über die bloße Bedeutung von Dryaden hinaus zur Versinnbildlichung von Blitzgöttern dienen und zu Objekten eines Kultus werden, welcher mit dem Absterben des Baumes keineswegs aufzuhören brauchte. So erklärt es sich, daß nicht nur rohe Steine und unbehauene Felsstücke, sondern auch tote Baumstämme und Klötze als Bildnisse der Götter verehrt werden konnten, wie dies z. B. noch Pausanias für den Eros der Thespier, für die Charitinnen zu Orchomenos bezeugt. Blitzgötter konnten auch in Gestalt einer Waffe verehrt werden, welche den Blitz symbolisierte, so z. B. Mars in Rom als Speer. Erst später wurden die Steine und Klötze behauen und geglättet, z. B. Apollon als Spitzsäule, die Dioskuren als zwei durch Querhölzer verbundene Balken dargestellt, und noch später traten tierische oder menschliche Köpfe oder Gliedmaßen (z. B. zur Herme der Phallos als Symbol des Gottes der Fruchtbarkeit) hinzu, oder wandelten sich die unorganischen Gestalten in Tier- oder Menschenbilder um. Überall, wo die geschichtlichen Erinnerungen der Völker weit genug in ihre Vergangenheit hinaufreichen, lassen sich die Spuren erkennen, daß die älteste Form des religiösen Kultus sich unmittelbar an die Naturmächte selbst wandte, daß die ersten Versinnbildlichungen derselben in handgreifliche Objekte in unorganischen oder doch amorphen Naturprodukten bestanden, und daß erst später allmählich aus diesen Objektivationen heraus sich die zoomorphische und anthropomorphische Versinnbildlichung der Götter entwickelt hat.

Diese Entwickelung konnte deshalb ungehindert stattfinden, weil die Identität von Gott und Naturerscheinung in keiner Weise eine Schranke für die poetische Phantasie des Naturmenschen bildet; die sinnlich wahrnehmbare Form der Naturerscheinung ist keine Fessel für die subjektive Willkür der Gestaltendichtung, die vielmehr bei dem Mangel konventioneller Formen in zügelloser Freiheit sich ergehen kann. Die Phantasiebestimmtheit des Augenblickes macht im nächsten Augenblick einer anderen Platz; die Einbildungskraft des einen hindert den andern nicht, da alle Festigkeit der Formen fehlt. Gleichwohl leidet darunter nicht, wie es beim Verstandesmenschen der Fall sein müßte, der Glaube an die Wahrheit dieser phantastischen Bestimmungen, weil zwischen Dichtung und Wahrheit noch gar nicht unterschieden wird und die entgegengesetzten Aussagen von dem Gott unbedenklich durch ein einfaches „Auch“ verknüpft werden.

Digitized by Google

Der Blitz ist eine Schlange, die sich windet und züngelt; er ist auch ein Stoßvogel, der vom Himmel auf seine Beute herniederfährt; er ist auch der Speer oder Stab (Skeptron) oder Hammer oder Donnerkeil, durch dessen Wurf der Gewittergott seine Feinde bekämpft und besiegt. Die daherjagende Wolke ist ein Roß, das die voraufeilenden Stuten verfolgt; sie ist auch eine milchträufelnde Kuh, die von den hinterherjagenden Stieren verfolgt wird. Die Sonne ist der die Nacht besiegende Held in goldglänzender Rüstung, sie ist auch das Auge des einäugigen Himmelsgottes (Odin). Jeder kann die Phantasiebestimmungen des andern gelten lassen und doch seine eigenen daneben geltend machen; je ungesuchter die Bestimmungen sich aus der Beschaffenheit des Objektes und dem Anschauungskreise der Menschen ergeben, desto allgemeineren Beifall und desto häufigere Wiederholung müssen sie finden, so daß endlich eine Auswahl der passendsten sich zu konventionellen Bestimmungen verfestigt. So werden die Mondsicheln zu den glänzenden Hörnern der tauträufelnden Himmelskuh, der sternenbesäte Nachthimmel zu dem vieläugigen Himmelsgott (Argus).

Man sieht, daß im ganzen Bilder aus der Tierwelt der Phantasie näher liegen und sich leichter der gegebenen Beschaffenheit der Himmelserscheinungen anbequemen; außerdem scheint das Prädikat der Macht, welche der Naturmensch nur als physische Stärke und Schnelligkeit zu verstehen vermag, durch Tiere besser als durch den Menschen repräsentiert zu werden. Wie an Schnelligkeit das Roß, so ist an Stärke der Stier, an unwiderstehlichem Ungestüm der wütende Büffel dem Menschen überlegen; deshalb scheinen solche Zoomorphismen namentlich für die Wolken- und Gewittergötter näher zu liegen. Ebenso kann der Flug des Blitzes wohl durch den Flug des Vogels (Adlers, Geiers, Falken, Raben, Sperbers, Eule) versinnbildlicht werden, aber nicht durch eine Bewegung des Menschen, sondern höchstens einer ihm gehörigen Waffe, wozu also erst die Trennung des Gewittergottes von der Erscheinung des Blitzes erforderlich ist.

Dazu kommen noch zwei begünstigende Umstände, erstens die Vorstellung, daß die Seelen der verehrten Naturobjekte ebenso wie die Menschenseele in Tiergestalt ihren Leib zeitweilig verlassen und sich auf die Wanderung begeben kann, woraus wiederum der Glaube entspringt, in gewissen Tieren (z. B. Schlangen, Eulen, Fledermäusen) Götter zu vermuten, — und zweitens die häufig vorkommende Verschmelzung totemistischer Ahnengott-

heiten mit Naturgottheiten von gleicher Tiergestalt. Es ist gewiß unrichtig, überall, wo Götter in Tiergestalt verehrt worden sind, das Zugrundeliegen totemistischer Anschauungen für erwiesen zu halten; aber es darf auch nicht übersehen werden, daß, wo immer Totemismus bestand, die Repräsentation der Stammväter oder Stammütter durch Tiere erheblich dazu beigetragen haben kann, eine solche zoomorphische Repräsentation, falls sie noch nicht bestand, auch für die Naturgötter nahe zu legen. Überhaupt ist der Kultus der Ahnenseelen wohl nicht ohne Einfluß auf die Weckung und Steigerung des kultischen Repräsentationsbedürfnisses bei dem Dienst der oberen Götter geblieben, ebenso wie er ohne Zweifel an der Ausbildung der Formen des Opfers für die niederen, irdischen Götter mitbestimmend gewesen ist. Das Opferzeremoniell der chthonischen Gottheiten stimmt in vieler Hinsicht mit dem Totenopfer auf dem Grabe überein; dasjenige der Himmelsgottheiten dagegen weicht von beiden völlig ab, so daß ein Einfluß des Ahnenkultus auf die Kultusformen im Dienste der oberen Götter in bezug auf das Opfer ausgeschlossen scheint. In bezug auf Bilder, Reliquien und Verehrung heiliger Tiere scheinen hingegen grade die oberen Gottheiten vom Ahnenkultus beeinflußt zu sein. Die Meteorsteine und Donnerkeile kann man gleichsam als Reliquien auffassen, die von der Tätigkeit der Himmelsgottheiten übrig geblieben sind. Vielleicht hätte nie ein Bildner gewagt, einen himmlischen Gott in Menschengestalt zu bilden, wenn nicht die Ahnenbilder den Weg dazu gezeigt hätten. Manchmal mag auch die bestimmte Tiergestalt einer Naturgottheit erst durch die Verschmelzung mit einem totemistischen Ahnengeiste zugefallen sein, während in den meisten Fällen wohl schon ohne, oder vor solcher Verschmelzung jede Naturgottheit eine oder mehrere Tiergestalten sich zu eigen gemacht hatte.

Aus alledem erklärt sich zur Genüge, daß die Gestalten, mit welchen die verlebendigten Naturerscheinungen von der Phantasie ausgestattet werden, früher tierische als menschliche Gestalten sein müssen, und daß die ersteren erst dann von den letzteren verdrängt werden, wenn der Mensch bei wachsender Kultur beginnt, sich der überlegenen Macht seines bewaffneten Armes über die rohe, blinde Stärke des Tieres bewußt zu werden; denn dann erst fängt die menschliche Gestalt an, dem Begriff der überlegenen Macht der Naturgewalten besser zu entsprechen als die tierische. Die älteren Zoomorphismen sinken dann zu

Digitized by Google

Symbolen herab, welche mit der menschlichen Gestalt entweder zu einer organischen Mischgestalt verbunden werden (Menschenleiber mit Tierköpfen, oder Tierleiber mit menschlichem Oberkörper — Centauren, Sirenen), oder welche der menschlichen Gestalt des Gottes als stehendes Begleittier beigegeben werden. Überall, wo man solchem symbolischen Begleittier begegnet, kann man sicher sein, es mit der älteren zoomorphischen Form des Gottes zu tun zu haben, wie teils durch das Nebeneinandervorkommen von organischen Mischgestalten und geteilter Repräsentation (z. B. bei der Athene und der Eule), teils durch die fortdauernde Erinnerung an die Tiergestalt des Gottes bewiesen wird, die sich aber dann auf sporadische Episoden, d. h. auf Verwandlungen beschränkt (man denke an Zeus und den Stier der Europa, an die Verwandlungen des Loki, Odin und zahlloser anderer Götter).

Ebensowenig, wie man imstande ist, die anthropomorphische Versinnbildlichung der Naturerscheinungen richtig zu würdigen, wenn man nicht berücksichtigt, daß dieselbe sich aus einer zoomorphischen Versinnbildlichung entwickelt hat und in formeller Hinsicht dieser gleichberechtigt und gleichwertig ist, ebensowenig ist es möglich, die Bedeutung dieser gleichviel ob zoomorphischen oder anthropomorphischen Versinnbildlichungen richtig zu würdigen, wenn man außer acht läßt, daß dieselben auf der Basis der Naturerscheinung ruhen, daß sie die unauflösliche Identität von Naturgottheit und Naturerscheinung, von Gott und Element, zur Voraussetzung haben, und daß sie diese Voraussetzung so wenig umstoßen oder auch nur beeinträchtigen, daß dieselbe erst mit dem Verfall der Naturreligion selbst ihre Kraft verliert. Auch dies erscheint uns Modernen zunächst unfaßlich. Uns will es als selbstverständlich bedünken, daß ein Element etwas Universelles, Fließendes ist, eine tierische oder menschliche Gestalt aber durch ihre singuläre Konkretheit diese fließende Universalität aufhebt, so wie sie selbst von ihr aufgehoben wird. Aber dies ist verstandesmäßig gedacht. Der Phantasie des Naturmenschen ist die beigelegte tierische oder menschliche Gestalt selbst nichts Festes, sondern etwas Fließendes, das sich unter der Hand dessen, der sie ergreifen will, in etwas anderes verwandelt; so wenig die verschiedenen Gestalten desselben Gottes einander stören oder ausschließen, so wenig stören diese phantastischen Individualitäten und der elementare Charakter des Gottes einander. Der Naturmensch besitzt noch gar nicht den festen Begriff der Individualität,

Digitized by Google

den wir mit einer individuellen Gestalt verknüpfen, und noch weniger den Begriff der Persönlichkeit in seiner vergeistigten modernen Geschlossenheit; wie ihm die Elemente und Naturerscheinungen als lebendig und beseelt gelten, so gilt ihm die tierische oder menschliche Individualität selbst nur als eine vorübergehende Konkreszenz der beseelten Elemente, die sich in Geburt und Tod der Individuen in derselben Weise in neue Gestalten verwandeln, wie die mythologischen Gestalten dies bei gegebener Gelegenheit in rascherer Aufeinanderfolge tun.

Wie das Tier und der Mensch nicht etwa einen immateriellen Geist zu den Naturelementen hinzubringt, sondern lediglich aus der Lebendigkeit und Beseeltheit dieser sein individuelles Leben und seine Seele schöpft; so ist auch das, was an den Naturgottheiten seelenhaft ist, keineswegs erst durch die Hinzudichtung einer tierischen oder menschlichen Gestalt in sie hineingetragen, sondern ist ihr Besitz schon vor dieser Metamorphose vermöge des lebendigen und beseelten Elementes, mit dem sie identisch sind. Daß für die Vergeistigung der Naturgottheiten durch die Zoomorphisierung nichts gewonnen wird, liegt auf der Hand; hätte dieselbe überhaupt eine psychische Bedeutung, so müßten die Götter durch sie eher auf eine tiefere Stufe hinabgedrückt, als auf eine höhere erhoben werden. Hieraus geht hervor, daß das Bedürfnis der Verinnerlichung und tieferen Beseelung der Götter keinenfalls das Motiv zu ihrer Zoomorphisierung gewesen sein kann, daß dabei lediglich das Bedürfnis der plastischen Veranschaulichung durch die Phantasie maßgebend gewesen ist. Für die Anthropomorphisierung und Zoomorphisierung ist eben das Motiv das gleiche, und erst hintennach ergibt sich als eine vom religiösen Bewußtsein nicht gesuchte Folge, daß die in einer menschlichen Gestalt angeschaute Naturgottheit sich einer mit dem Kulturfortschritt zunehmenden Vergeistigung ihres seelischen Inhalts zugänglicher erweist, als die in tierischer Gestalt angeschaute.

Die Schwierigkeit des Verstehens liegt also für uns wesentlich darin, daß wir uns auch die ursprünglichen Naturgottheiten immer schon als geistige Wesen vorzustellen verleitet fühlen, und diese Geistigkeit, die wir noch weniger als die seelische Lebendigkeit dem Elemente oder der Naturerscheinung beizulegen vermögen, in der menschlichen Gestalt suchen, wie wenn dieselbe ein Sinnbild nicht des Naturelementes selbst, sondern eines hinter ihm steckenden übersinnlichen Herrn und Trägers desselben wäre. Die ursprünglichen Naturgottheiten sind aber ebensowenig geistige wie

Digitized by Google

sittliche, so wenig übersinnliche wie persönliche Mächte, sondern seelisch-lebendige Naturmächte mit fließender und verfließender Individualität, und erst in einem sehr späten Stadium der Vergeistigung der Naturreligion vollzieht sich an dieser Scheidung von Naturelement und persönlichem Gott ihre Auflösung, welche mit der völligen Abtrennung und Erhebung des religiösen Objektes über alle sinnliche Natürlichkeit endet. Solange die Naturreligion als solche noch irgend welche lebendige Macht über die Gemüter besitzt, hört die Identifikation von Naturerscheinung und Gottheit nicht auf, der wenn auch noch so sehr vergeistigten Vorstellung der letzteren zugrunde zu liegen. Wäre dem Naturmenschen diese naive Identifikation abgeschnitten, so wäre ihm überhaupt die Möglichkeit zur Entfaltung seiner religiösen Anlage abgeschnitten, und da alle Kulturentwickelung in letzter Instanz von der Entwickelung des religiösen Bewußtseins abhängt, so würde die Menschheit dann für immer in dem Zustande eines gehobenen Affentums stecken geblieben sein.

3. Das religiöse Verhältnis.

Nachdem wir in dem vorhergehenden Abschnitt erörtert haben, welche Objekte die Welt dem Naturmenschen zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses darbietet, und wie derselbe dazu kommt, diese Objekte in den Kreis seiner Beobachtung zu ziehen und unwillkürlich so umzugestalten, daß sie zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses geeignet werden, gelangen wir nunmehr dazu, diejenige subjektive Beschaffenheit des Menschen zu erwägen, welche ihn zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses mit diesen Objekten fähig und geneigt macht. Es sei hier nur noch die Bemerkung hinzugefügt, daß ein Teil der Umgestaltungen der religiösen Objekte, welche in den vorangehenden Erörterungen besprochen wurden, selbst schon unter dem Einfluß eines religiösen Verhältnisses und in Wechselwirkung mit diesem sich vollzieht.

Wir haben es mit dem Naturmenschen zu tun, d. h. mit einem Menschen, der zwar schon in demselben Sinne wie das Tier moralische Instinkte (z. B. Mutterliebe, Mitleid, Geselligkeitstrieb, Anhänglichkeit usw.) oder Anlagen zu künftiger Entfaltung eines sittlichen Bewußtseins, aber ebensowenig ein schon entfaltetes sittliches Bewußtsein, eine wirkliche Moralität wie Religion besitzt. Alle Tatsachen deuten darauf hin, daß das sittliche Bewußtsein der Menschheit sich ausschließlich auf Grund ihres religiösen Bewußt-

Digitized by Google

seins entwickelt habe, daß es nirgends ohne dieses entstanden und in seiner besonderen Färbung überall durch dieses bedingt und bestimmt gewesen sei. So gewiß es ist, daß die auf Grund der Religion entwickelte Moralität auf die Fortbildung der Religion zurückgewirkt hat, so gewiß ist es, daß zur Entstehung der Religion die Moralität keinen erklärenden Beitrag liefern kann, weil die Wechselwirkung beider Faktoren erst dann beginnt, wenn die Moralität durch die Religion geweckt und begründet ist. Wir sind also auf einen Menschen ohne Religion und Moralität angewiesen, als auf das Subjekt, aus dessen Beschaffenheit die Entstehung eines religiösen Verhältnisses erklärt werden muß.

Der Naturmensch in diesem Sinne kann als regulatives Prinzip seines Gefühls- und Begehrungslebens nichts anderes haben als den Egoismus oder das Streben nach eigener Glückseligkeit im Sinne einer möglichst vielseitigen und möglichst dauernden Befriedigung seiner Triebe (einschließlich der sozialen oder moralischen Instinkte, deren über den Egoismus übergreifende Tragweite sich hier noch dem Bewußtsein entzieht). Schon an der Schwelle der Untersuchung liegt also das sichere Ergebnis, daß das religiöse Verhältnis niemals hätte auf Erden sich entwickeln können, wenn es nicht aus dem Egoismus sich hätte entwickeln können; es braucht dasjenige religiöse Verhältnis, welches im Egoismus seine Wurzel hat, darum noch keineswegs das höchste oder vollkommenste religiöse Verhältnis zu sein, es mag nur die erste Stufe im Entwickelungsgange des religiösen Bewußtseins bezeichnen und als solche zur Überwindung bestimmt sein, aber es ist sicher, daß es als solches schon einen wie immer gearteten religiösen Charakter haben muß, und daß es durch diesen allein das Fundament wird, auf dem der ganze Bau des religiösen, sittlichen und überhaupt kulturellen Menschheitslebens sich erhebt. Alle Theorien, welche den geschichtlichen Ursprung der Religion aus einer anderen Quelle als dem Egoismus abzuleiten unternehmen, mögen gleichviel welche Wahrheit für höhere Stufen des religiösen Bewußtseins besitzen, aber sie können diese Wahrheit dann doch nur unter ausdrücklicher oder stillschweigender Voraussetzung einer bereits gegebenen niedereren Stufe des religiösen Bewußtseins beanspruchen, und bleiben jedenfalls außer Betracht, wo es sich um die Erklärung der untersten Stufe desselben, d. h. um die Erklärung seines ersten Ursprungs handelt.

Was jetzt das zu Erklärende ist, das ist nicht die Entstehung des sogenannten Götterglaubens — denn die primitiven Objekte

Digitized by Google

eines eventuellen religiösen Verhältnisses haben wir ja bereits auf natürlichem Wege dem menschlichen Bewußtsein sich erschließen sehen — sondern nur das subjektive Bedürfnis der Menschen zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses mit denselben; nur dieses Bedürfnis muß noch erklärt werden, und zwar aus dem Egoismus. Man sieht hier wieder einmal, daß die genaue Präzisierung der Aufgabe nicht selten mit ihrer Lösung fast schon gleichbedeutend ist; denn es bleibt nunmehr in der Tat gar kein Zweifel mehr, wie diese Lösung lauten müsse.

Der Mensch will glücklich sein, aber er ist es nicht. Der Jäger und Fischer wünschen reiche Beute heimzubringen, aber Wild und Fische stellen sich nicht immer gleich reichlich ein; der wohlgezielte Speerwurf oder Bogenschuß geht fehl, die wohlbereitete Angel bleibt leer, oder die Netze zerreißen wohl gar an Steinen und Muscheln. Der Nomade wünscht gute Weiden und Tränken für sein Vieh und fruchtbare Vermehrung desselben; aber oft lichten sich seine Herden durch Mißwachs oder Dürre, und leicht geht der junge Nachwuchs an den Unbilden der Witterung zugrunde. Der Ackerbauer hofft auf reiche Ernte aus der dem Boden anvertrauten Saat, aber mehr wie bei jeder andern ist die Erfüllung von den Konstellationen der Witterung abhängig, welche seiner Macht entrückt sind. Sie alle wünschen sich selber reiches Familienglück, d. h. ihren Weibern Fruchtbarkeit, ihren Kindern Gedeihen, und auch das haben sie nicht in ihrer Gewalt. Die Erfahrung lehrt sie immer von neuem, daß zwar ohne Fleiß und Geschick ein dauerndes Glück sicher nicht zu erreichen ist, daß aber alle Emsigkeit und Klugheit des Menschen für sich allein unzureichend sind, sein Glück zu sichern oder die demselben im Wege stehenden Hindernisse wegzuräumen und die es bedrohenden Gefahren abzuwenden. Der Mensch will glücklich sein, aber er fühlt seine Ohnmacht, es aus eigener Kraft zu werden, und erkennt, daß das Gelingen seines Strebens mit abhängig ist von unberechenbaren Faktoren, welche außerhalb seiner technischen Beeinflussung liegen.

Bei manchen dieser Faktoren sieht er zunächst keine Ursache, wie bei dem Treffen oder Fehlen des Zieles; er nennt es vielleicht damals wie heut Zufall oder Glück, und wenn dergleichen zuerst auch ganz außer Betracht bleibt, so wird es nachher bei entfaltetem religiösem Bewußtsein als Wirkung derselben oder ähnlicher Mächte angesehen wie das übrige und schließlich nach demselben Schema behandelt. Von vielen aber sieht er die Ursachen oder glaubt sie zu sehen in den irdischen und himmlischen Naturer-

Digitized by Google

scheinungen. Wenn seine Bäche und Quellen versiegen, so sind es die Berge oder die Erde, welche ihnen den Zufluß versagen, oder der Himmel, der seinen Regen zurückhält; wenn sein Vieh und seine Saaten unter der dörrenden Hitze leiden, so ist es die Sonne, welche durch ihre Glutstrahlen dieses Übel über ihn verhängt. Je größer die Hilflosigkeit des Naturmenschen gegenüber der Natur, je geringer seine Fähigkeit zur technischen Regulierung und Beherrschung der Elemente und Naturerscheinungen ist, desto abhängiger weiß er seine Glückseligkeit von jenen Naturmächten, welche ihm als der bestimmende Grund für das wechselnde Verhalten der Natur zu seinen subjektiven Zwecken erscheinen.

Auf der einen Seite zeigen ihm diese Naturmächte eine gewisse Regelmäßigkeit des Verhaltens (so im Wechsel der Tages- und Jahreszeiten, im Lauf der Gestirne), auf der anderen Seite eine Unberechenbarkeit, welche jedes Versuches, sie in Regeln zu zwängen, spottet (so im Lauf der Winde, im Eintritt des Regens und der Gewitter). Die Regelmäßigkeit bildet die Grundlage seines Lebens, und ein Umsturz derselben würde die Basis seiner Glückseligkeit bedrohen, aber er hat sich gewöhnt, dieselbe als etwas Selbstverständliches hinzunehmen. Desto mehr ist sein Sinnen und Trachten auf jene unberechenbare Seite in dem Verhalten der Naturmächte gerichtet, weil von ihr seine Glückseligkeit in jedem Augenblick in Frage gestellt wird.

Überall weist die Natur ihm ein Doppelantlitz, das auf der einen Seite lächelt, auf der andern droht; mit derselben Hand, mit der sie schafft, zerstört sie das Geschaffene (Sonnenwärme und Sonnenbrand) und wo sie am schrecklichsten zu zürnen scheint, da hinterläßt sie die wohltätigsten Wirkungen (z. B. im Gewitter). Die Nacht scheint dem Lebendigen feindlich und unheimlich, indem sie das Licht des Himmels verdrängt; aber in dem Tau, den sie den lechzenden Fluren spendet, zeigt sie ihre Wohlgesinntheit. Das Wasser ist hier erquickender Regen, lebender Quell, schiffbarer Strom, dort Wolkenbruch, tobende See und Überschwemmung. Das Feuer ist einerseits der beste Freund des Menschen, der in der Nacht ihm leuchtet, im Winter ihn wärmt und seine Kost erst über die tierische hinaushebt; andererseits ist es sein grimmigster Feind, der ihm Haus und Habe, Wald und Wiese, Stall und Scheuer verschlingt. Auch die Luft erscheint bald als heilsames lindes Wehen und Schiffe treibender Wind, bald als verheerender Sturm; ja selbst die Mutter Erde stellt sich hier als fruchtbarer Boden, dort als todbringende Wüste dar.

Digitized by Google

So ist von allen Seiten dafür gesorgt, daß der Naturmensch stets zwischen Furcht und Hoffnung schwankt, nie wissend, ob jede einzelne der Naturmächte sich in jedem Augenblick ihm feindlich oder freundlich erweisen wird. Da er in dieser unberechenbar schwankenden Stimmung der beseelten Naturmächte gegen ihn und sein Wohl keine objektiv gültige Regel zu erkennen vermag, so kann er nur Willkür darin finden, sei es nun die Willkür einer planlosen Laune, sei es diejenige einer sinnvollen Selbstbestimmung, deren Motive ihm zwar verborgen bleiben, von denen er aber vermuten muß, daß sie mit seinem Verhalten in einem gewissen Zusammenhang stehen, da ihre Ergebnisse sein Interesse so einschneidend berühren. Es ist die Naivität des alles in der Welt auf sich und seine Interessen beziehenden Egoismus, welche den Naturmenschen gar nicht zu dem Gedanken kommen läßt, daß die Einwirkungen der Natur auf sein Wohl unbeabsichtigte Nebenwirkungen bei der Verfolgung ganz anderartiger Naturzwecke sein könnten; so wenig er eine willkürliche Regel und Gesetzmäßigkeit in den Naturerscheinungen zu sehen vermag, ebenso wenig sieht er etwas von anderweitigen Zwecken, welche die Naturmächte verfolgen könnten, als den, ihm und seinesgleichen zu schaden oder zu nützen. Denn selbst die Kämpfe, welche die Naturmächte untereinander führen, drehen sich doch immer ausschließlich um das Interesse des Menschen, d. h. darum, daß die feindlichen aus Bosheit gegen den Menschen die ihm wertvollen Naturgüter verderben, entführen oder verstecken, und daß die gütigen aus Wohlwollen gegen den Menschen sie jenen wieder entreißen und ihm ihre Wohltaten wieder zugänglich machen; selbst eine stark durchgebildete mythologische Personifikation vermag in ihren Mythen diesen Tatbestand nur zu verdunkeln, aber nie ganz zu verwischen.

Wären die Naturmächte immer nur gütig und wohlgesinnt, so wäre der Naturmensch im Besitz von allem, was die Natur ihm zu geben vermöchte, so bliebe ihm nichts zu wünschen, und er würde das empfangene Gute reflexionslos hinnehmen, ohne irgend welches Motiv zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses darin zu finden. Wären dieselben immer nur feindlich oder böse (im natürlichen Sinne des Wortes), so würde der Mensch reflexionslos die von ihnen verhängten Leiden tragen, ohne an die Möglichkeit ihrer Abwendung zu denken, d. h. ohne auf den Gedanken zu kommen, daß diese schlechthin feindlichen und bösen Mächte durch Anknüpfung eines näheren Verhältnisses mit ihnen umzustimmen

Digitized by Google

und zu begütigen sein möchten. Wenn der Mensch die feindliche und freundliche Stimmung der Naturmächte gegen ihn nach festen objektiven Regeln wechseln oder durch erkennbare außerhalb seiner Interessensphäre gelegene Motive bestimmt sähe, so würde er gleichfalls den Gedanken an eine Beeinflussung derselben durch Anknüpfung intimerer Beziehungen als aussichtslos fallen lassen, falls er ihm überhaupt auftauchte. Jetzt aber, da er die wechselnde Stimmung in seiner Naivität wirklich für eine gegen ihn gerichtete Seelenstimmung nimmt, und gar nicht daran denkt, daß der Schein einer solchen auch anders zu deuten sein könnte, jetzt bleibt ihm gar nichts übrig, als das wohltätige Verhalten jener Mächte auf ein Wohlgefallen, das verderbliche auf ein zürnendes Mißfallen zurückzuführen. Dann gehört nur ein weiterer Schritt dazu, daß er in seinem eigenen Verhalten nach den möglichen oder wahrscheinlichen Motiven jenes Wohlgefallens oder Mißfallens sucht und darüber nachsinnt, welche Änderungen seines Verhaltens geeignet sein möchten, das Mißfallen in Wohlgefallen umzuwandeln und letzteres sich dauernd zu erhalten.

Was der Mensch will, ist glücklich sein, aber nicht durch eigene Kraft vermag er es zu werden, sondern dies hängt von den Naturmächten und zwar von einer günstigen, freundlichen Stimmung derselben gegen ihn ab; diese Stimmung aber ist, wenn nicht allein, so doch mitwirkend bedingt durch sein Verhalten gegen dieselben. All sein Sinnen und Trachten steht nach seiner Glückseligkeit, darum ist all sein Sinnen und Trachten bei den Mächten, in deren Hand sie ruht; was er beginnt, was er beschließt, wo er die Hand ans Werk legt, sind seine Gedanken bei den Mächten, von deren Wohlwollen allein er das glückliche Gelingen, die Frucht seines Fleißes empfängt. Damit ist aber das religiöse Verhältnis unwillkürlich gegeben, damit sind die durch die Beobachtung erschlossenen und durch die Phantasie näher bestimmten Naturmächte aus möglichen zu wirklichen Objekten eines religiösen Verhältnisses, d. h. zu Göttern geworden. Der instinktive Glückseligkeitstrieb äußert sich in jedem Beginnen als heißer Wunsch des Gelingens; die Ohnmacht der eigenen Kraft und die Hilflosigkeit der eigenen Lage, sowie die unberechenbare Stimmung der den Erfolg beherrschenden Mächte halten diesen Wunsch in der Schwebe zwischen Furcht und Hoffnung; in der Erfahrung findet überwiegend die Furcht ihre Stütze, aber der instinktive Glückseligkeitstrieb überfliegt in der Glut seines Wunsches die Erfahrung und hebt der Furcht gegenüber die Wagschale der Hoffnung, welche nunmehr ihre Zuver-

Digitized by Google

sicht auf die Götter gründet, da sie dieselbe auf den Menschen selbst nicht gründen kann.

So verstanden ist es gleichbedeutend, ob man sagt: der Egoismus oder Glückseligkeitstrieb habe die Götter ins Leben gerufen, oder ob man sagt: die Götter seien die transzendenten Projektionen menschlicher Wünsche, oder: die Furcht habe zuerst den Menschen die Götter gegeben, oder: die Hoffnung sei es, welche die Götter schaffe; alles dies sind nur zusammengehörige Momente eines und desselben psychologischen Vorganges, der aber nur in dem Sinne als theogonischer oder göttererzeugender Prozeß bezeichnet werden kann, daß er die schon vorhandenen Bewußtseinsobjekte zu Objekten eines religiösen Verhältnisses, d. h. zu Göttern macht, nicht aber in dem Sinne, als ob er solche aus nichts hervorriefe. So wenig die instinktive Anwendung des Kausalitätsgesetzes allein imstande ist, den so erschlossenen Ursachen den Stempel der Göttlichkeit aufzuprägen, ebensowenig würde die unter dem Zwang des Wunsches leere Hirngespinste produzierende Einbildungskraft dem Menschen die Basis eines religiösen Verhältnisses zu bieten vermögen[1]); beides muß einander ergänzend entgegenkommen, aber die Erkenntnis von Objekten muß der Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses vorangehen, wenn das religiöse Verhältnis die unentbehrliche Gewißheit erlangen soll, auf dem Boden realer Wahrheit und nicht bloß willkürlicher Erdichtung zu stehen.

Auch hier ist es die Abweichung des heutigen religiösen Bewußtseins, welche das Verständnis der primitiven Religionsstufe erschwert. Uns ist heute das Göttliche etwas Übersinnliches und darum aller Gewißheit der sinnlichen Wahrnehmung Entrücktes, das, formell genommen, eher mit den Produkten der Einbildungskraft als mit dem empirisch Gegebenen in eine Klasse zu gehören scheint, darum meinen wir, auch dem Naturmenschen zumuten zu können, daß er sich mit bloßen Produkten seiner Einbildungskraft als Objekten des religiösen Verhältnisses begnüge; wir vergessen

[1]) Dies hatte Ludwig Feuerbach in seinen früheren Schriften außer acht gelassen; wenn er in seinem letzten und reifsten Werke der „Theogonie" diesen Mangel ergänzte und die Götter nachdrücklich als objektive Naturwesen anerkannte (Sämtl. Werke Bd. IX S. 221—238, 289—291, 329—332), so unterließ er doch nicht nur, dieser Seite eine der anderen korrespondierende Ausführung zu geben, sondern blieb auch dabei, die Götter zuerst und wesentlich als projizierte Wünsche, als Wunschwesen zu behandeln, sodaß unklar bleibt, wie diese dann nachträglich mit den Naturwesen identisch sein können.

aber dabei, daß für uns sowohl das religiöse Geistesleben wie der Glaube an einen übersinnlichen Weltgrund durch Generationen befestigt im Volksgeist wurzelt und trotzdem einen harten Kampf mit dem skeptischen Unglauben kämpft, daß aber beim Naturmenschen es niemals zu Religion und Götterglauben hätte kommen können, wenn nicht die Existenz und die Macht und Wirksamkeit der Götter die Beglaubigung ihrer Gewißheit auf dem einzigen ihm bekannten Wege, auf demjenigen der sinnlichen Wahrnehmung, erhalten hätten. Wäre ein religiöses Verhältnis nur zu übersinnlichen Objekten möglich, so hätte die Menschheit niemals zur Religion gelangen können, da anfänglich nur sinnliche Objekte die zur Anknüpfung eines so große Opfer fordernden Verhältnisses unentbehrliche Gewißheit besitzen konnten; unsichtbare, d. h. nicht zeitweilig, sondern für immer unsichtbare Mächte konnten unmöglich zu Göttern werden, bevor sich nicht an sichtbaren Objekten der Begriff des Göttlichen entwickelt und der Götterglaube befestigt hatte. Nur weil er den Himmel, die Sonne, den Blitz mit eigenen Augen sah, weil er die wohltätigen und verderblichen Wirkungen der Naturerscheinungen sinnlich wahrnahm, mit eigener Haut fühlte und sozusagen mit Händen greifen konnte, nur darum „glaubte“ er an diese Objekte, nur darum konnte der Wunsch seines Herzens danach trachten, ihre Gunst zu suchen, um von ihnen den Schutz vor Unglück und die Verleihung des Glückes zu erlangen.

Sinnliche Wesen mußten die Götter auch schon deshalb sein, weil der Naturmensch sonst den Versuch, sich zu ihnen in ein Verhältnis zu setzen, als völlig unrealisierbar hätte fallen lassen müssen, wofern ihm der Gedanke eines solchen überhaupt beigekommen wäre. Denn die Beschäftigung der Gedanken mit den Göttern bei allem und jedem Tun ist zwar selbst schon der Anfang eines religiösen Verhältnisses, aber doch auch nur ein Anfang, der bald aufhören würde, auch nur Anfang zu sein, wenn er keinen Fortgang hätte, keine weiteren praktischen Folgen nach sich zöge. Der Mensch will, daß die Götter seine Wünsche erfüllen. Dazu ist zweierlei nötig, erstens daß die Götter seine Wünsche kennen und zweitens, daß sie geneigt sind, dieselben zu erfüllen. Obzwar nun anzunehmen ist, daß die Götter die Bedürfnisse und Wünsche der Menschen im allgemeinen kennen, weil sie sonst nicht von vornherein freundlich oder feindlich zu denselben Stellung nehmen könnten, so liegt doch kein Grund vor zu der Vermutung, daß sie die besonderen Wünsche eines einzelnen Menschen zur bestimm-

Digitized by Google

ten Zeit kennen, wenn dieser sie ihnen nicht mitgeteilt hat. Dies kann der Mensch nur durch die Sprache, und er kann damit nur dann sein Ziel erreichen, wenn der Gott seine Stimme hört und seine Rede vernimmt. Nun ist es aber keineswegs sicher, daß der Gott ihn hört; derselbe kann mit seiner Aufmerksamkeit anderweitig beschäftigt sein, er kann auch zu fern sein, um ihn zu hören, wie z. B. der Gewittergott bei klarem Himmel, oder die Sonne in der Nacht. Da dient aber der Ruf als Aushilfe, der weiter trägt als die Rede; man ruft erst den Gott herbei, ehe man ihm seine Wünsche vorträgt, oder man fesselt doch durch den Ruf und die vorangeschickte Bitte: „höre mich!“ seine Aufmerksamkeit. Dies alles wäre indes vergeblich, wenn der Gott nicht hören könnte.

Da es die Gunst eines Mächtigen ist, die man für seinen Wunsch gewinnen möchte, so wird man den Wunsch nicht als grobe Forderung, sondern als höfliche Bitte, als demütiges Flehen, als inbrünstiges Gebet um Errettung aus überwältigender Not und um Erfüllung des dringlichen Herzenswunsches vorbringen, und wird der Erfahrung eingedenk sein, daß man jemanden durch nichts so wirksam zu seinen Gunsten stimmt, als durch Lob, Schmeichelei und unterwürfige Verehrung. Diese Übertragung des Verhaltens, das sich den Menschen gegenüber als wirksam bebewährt, auf das Verhältnis zu den Göttern ist zunächst eine völlig unwillkürliche, aus keiner Reflexion entsprungene; darum liegt auch keine Unehrlichkeit, keine eigentliche Heuchelei darin, wenn ausschließlich die Macht und Güte der Götter gerühmt und gepriesen wird, weil die dabei mit unterlaufende Übertreibung eine durch die Stärke des Wunsches und die Inbrunst der Hoffnung unwillkürlich diktierte ist, und der Mensch nicht verpflichtet ist, den Göttern die Begrenztheit ihrer Macht und ihre zeitweilige Übelgesinntheit und Böswilligkeit vorzuhalten, was sie nur erzürnen oder verstimmen könnte. Auch bei der Wirksamkeit des Gebetes auf die Stimmung der Götter liegt die stillschweigende Voraussetzung zugrunde, daß sie dasselbe hören und vernehmen.

Nun lehrt die Erfahrung weiter, daß es noch wirksamere Mittel, jemandes Gunst zu gewinnen, als bloße Reden gibt, nämlich Handlungen, welche demselben Lust bereiten, und durch welche sich deshalb der Handelnde in seinen Augen wohlgefällig macht. Solche Handlungen bestehen insbesondere in der Darbringung von Geschenken, welche in primitiven Kulturzuständen eine ungleich wichtigere Rolle spielen, als wir es heut gewohnt sind. Wo der Freund dem Freunde, der Kläger und der Verklagte dem Richter,

Digitized by Google

der Gast dem Wirte, der Schutzflehende dem Schutzspender nicht ohne Geschenke entgegentritt, da ist es völlig selbstverständlich, daß auch der Beter den Göttern sein Gesuch um Hilfe nicht ohne Darbringung von Geschenken vorträgt, und diese Geschenke werden in denselben Gegenständen bestehen, die überhaupt die gang und gäben Werte der betreffenden Kulturstufe repräsentieren, also anfänglich Früchte und Tiere, oder Teile von letzteren. Es ist durchaus unrichtig, dem Opfer von Anfang an eine moralische Bedeutung beizumessen, während es doch ganz ausschließlich aus der egoistischen entsprungen ist; auch der asketische Nebengedanke der freiwilligen Selbstentäußerung eines Teiles des eigenen Besitzes ist erst später hinzugetreten.

Ursprünglich ist das Opfer gar nichts weiter als ein Geschenk, das die Gunst erkaufen soll; dies tritt besonders deutlich hervor, wo mehrere Nebenbuhler, z. B. kriegführende Parteien, sich um die Gunst desselben Gottes bewerben, und sich in ihren Geschenken oder Versprechungen an den Gott zu überbieten suchen, um einer den anderen auszustechen, grade wie wenn zwei Parteien sich in Bestechung des Richters zu überbieten suchen, der ihre Sache entscheiden soll. Das Unsittliche eines solchen Bestechungsversuchs zu erkennen, wird erst auf einer ziemlich hoch entwickelten Stufe des sittlichen Bewußtseins möglich, welche bei orientalischen Völkerschaften teilweise noch heut nicht erreicht ist; erst durch die aufdämmernde Erkenntnis hiervon wird der Impuls gegeben, dem Opfer auch eine asketische oder moralische Bedeutung beizulegen, die dann in den Vordergrund gerückt wird, ohne jemals die eudämonistische Grundbedeutung desselben ganz auslöschen zu können.

Erfüllt der Gott den Wunsch des Bittenden und Opfernden, so fühlt dieser sich dadurch veranlaßt, ihm zu danken; denn der Gott würde es so gut wie ein Mensch übelnehmen, wenn man die Wohltat genießen würde, ohne den verdienten Dank zu spenden, und der Mensch, der noch öfter die Hilfe des Gottes in Anspruch zu nehmen gedenkt, hat allen Grund, die günstige Gesinnung, welche derselbe soeben bewiesen, sich auch für die Zukunft warm zu halten. So tritt zum Bittgebet das Dankgebet, dem sich nicht nur Preishymnen, sondern bei hinlänglich großem Nutzen auch Dankopfer anschließen können. Wenn das Opfer beim Bittgebet die im voraus zu erlegende Assekuranzprämie bedeutet, so entspricht das Dankopfer der Tantième, welche der Mensch für das glücklich abgewickelte Geschäft seinem stillen Kompagnon zukommen läßt.

Digitized by Google

Dieses ganze Verfahren steht und fällt aber mit der Voraussetzung, daß die dargebrachten Geschenke für die Götter ebenso wie für die Menschen einen reellen Wert als Genußgüter haben. Erst wenn eine asketische oder moralische Bedeutung zu der egoistischen des Opfers hinzugetreten, also erst wenn eine vorgerückte Kulturstufe erreicht ist, entsteht die Möglichkeit, dem Opfergeschenk als solchem einen bloß symbolischen Wert in den Augen der Götter zuzuschreiben. Das Symbolische ist immer nur der bei fortschreitender Kultur zurückbleibende Schatten einer früheren Realität und darum der frühesten Kulturstufe sogar seinem Begriffe nach unfaßlich. Nur weil die Götter wirklicher Nahrung bedürfen, kann der Mensch darauf kommen, ihnen durch Darbietung von Nahrungsmitteln einen Gefallen zu tun; nur wenn die Götter sich wirklich berauschen am Somatrank und diesen (der mit dem griechischen Nektar-Ambrosia zusammenfällt) jeder anderen Nahrung vorziehen, kann der Mensch auf den Gedanken verfallen, ihnen den Somatrank als liebstes Opfer zu bereiten, ohne das sie auf die Dauer verschmachten und kraftlos werden.

Daß der Gedanke, die Naturgötter nicht bloß durch Weihgeschenke, sondern auch durch Speise und Trank in einem für die unmittelbare Verzehrung hergerichteten Zustande zu erfreuen, eine Übertragung aus dem Ahnenkultus darstellt, ist schon oben bemerkt.

Die Ahnen und Götter fressen und lecken die Opferspeisen und Libationen freilich nicht mit tierischen Schnauzen und Zungen auf, aber sie riechen doch, noch bei Homer, behaglich den Duft, der aus dem Brandopfer zum Himmel emporsteigt, ebenso wie sie sich an dem Päan musikalisch ergötzen. Sie schmecken die Opferspeise so gut wie sie dieselbe riechen, wenn sie dieselbe auch nicht tierisch kauen und verdauen; sie schmecken und riechen ohne Mund und Nase, wie sie ohne Auge und Ohr sehen und hören, — wenigstens sind ihre Sinne etwas abstrakt-allgemeines, wie wenn der Himmel ganz Auge, oder die Luft ganz Ohr wäre. Nicht die grobe Umhüllung des lebenspendenden Elements, wie sie in den kompakten massiven Nahrungsmitteln von Menschen genossen, verdaut und schließlich wieder ausgestoßen werden muß, ist die Nahrung der Götter, sondern die Essenz der Speise, der in ihr konzentrierte Lebenssaft (Soma), wie er besonders im tierischen Blut und berauschenden pflanzlichen Säften (Somatrank, Wein) enthalten ist. In dem Dampf des rauchenden Opferblutes,

Digitized by Google

in der Blume des Weines, in der wirbelnden Rauchwolke des Brandopfers steigt nicht ein bloßes Symbol der Speise, sondern deren nährende Quintessenz zum Wohnsitz der Götter empor, gleichsam die Seele der Nahrung, das, wovon die Menschenseele sich erhält ohne die Zutaten, die der Menschenkörper als wertlos wieder ausscheidet. Die Erde trinkt wirklich die Libationen auf, die der Mensch sich von seinem eigenen Trank entzieht, oder das Blut der Opfer, die in gleicher Weise den unterirdischen Gottheiten wie den Seelen Begrabener dargebracht werden. Da der Naturmensch den Geruch der Tiere und der Pflanzen, insbesondere den ihrer Säfte, für ihre Seelen hält, so kann man auch sagen, daß die Götter sich bloß von den Seelen der Tiere und Pflanzen ernähren, ohne damit aus dem Anschauungskreise des Naturalismus herauszutreten.

In demselben Sinne wie die Nahrung der Götter mag auch die Sinnlichkeit, mit welcher die Götter wahrnehmen und genießen, im Vergleich zu unseren Sinnen von höherer, mehr seelischer, also relativ übersinnlicher Art sein; aber eine Sinnlichkeit im vollen realistischen Sinne des Wortes muß es doch sein, und zwar eine der unserigen inhaltlich gleichartige und nur formell überlegene, potenzierte Sinnlichkeit. Ohne diese würden Gebet und Opfer ihren Zweck verfehlen, würde also ein religiöses Verhältnis unmöglich werden, das die Mittel seiner Realisierung in diesen Kultusmitteln findet. Die eudämonistische Stufe des religiösen Bewußtseins fordert Gebet und Opfer als die wesentlichen und unentbehrlichen Bestandteile des religiösen Kultus; sie fordert deshalb auch sinnliche Götter, welche imstande sind, beide sinnlich wahrzunehmen und zu genießen. Indem aber gleichzeitig das Unberührtbleiben der Opfergaben die Einsicht aufdrängt, daß es doch eine formell potenzierte Sinnlichkeit sein müsse, wird dadurch der Weg zur schrittweisen Vergeistigung dieser sinnlichen Götter eröffnet, insofern der Schwerpunkt, der anfangs auf der inhaltlichen Gleichartigkeit ihrer Sinnlichkeit lag, allmählich mehr und mehr in die formelle Verschiedenheit und relative Übersinnlichkeit derselben verschoben wird. Aber das ist festzuhalten, daß niemals, solange Gebet und Opfer in ihrer eudämonistischen Bedeutung im Kultus eine Rolle spielen, der Sensualismus im religiösen Vorstellen ganz entbehrt werden kann, mag auch der anfänglich naturalistische Sensualismus späterhin zu einem supranaturalistischen emporgeschraubt werden, und ebenso ist nicht zu vergessen, daß die wie immer geartete Potenzierung oder Vergeistigung der göttlichen

Digitized by Google

Sinnlichkeit die Phantasie nicht hindert, diese vergeistigten Sinnesfunktionen doch wieder auf die Sinnesorgane der zoomorphischen oder anthropomorphischen Göttergestalten zurückzubeziehen.

So wenig die Beilegung einer tierischen oder menschlichen Gestalt die Identität der Gottheit mit der Naturerscheinung oder dem Element aufhob, so wenig hebt die Übertragung der Sinnesfunktion auf das Element als solches (z. B. des Sehens auf die Sonne oder den Himmel, oder des Hörens auf die Himmelsluft, den Äther) die Beziehung derselben auf die Sinnesorgane der anthropomorphischen Individualisierung des Gottes auf. Wie stark der Trieb der Phantasie zur Versinnlichung der göttlichen Eigenschaften ist, sieht man am besten daran, wie oft solche von der Person des Gottes losgelöst und zu sinnlichen Attributen veräußerlicht werden, so z. B. wenn Odins Allwissenheit in den ihm alles zutragenden Raben, seine Schnelligkeit in seinem Roß, seine Kraft in seinem Speer, seine Weisheit und geheimnisvolle Macht im Besitz des Runenzaubers, seine Unsterblichkeit in dem Genuß der Äpfel der Idun veranschaulicht werden. Die Meinung geht keineswegs dahin, daß Odin an und für sich nur ein gewöhnliches menschliches Subjekt sei, das erst durch diese Attribute die göttlichen Eigenschaften erhalte und sie mit ihnen auch wieder verlieren könnte, sondern dahin, daß diese Attribute unabtrennbar zu Odin gehören, daß in ihnen sein eigenstes inneres Wesen zur plastischen Anschaulichkeit gelange.

Die eudämonistische Stufe des religiösen Bewußtseins, und mit ihr die Kultusform des Gebetes und des Opfers, besitzt eine über den bloßen Naturalismus übergreifende Bedeutung und kann deshalb auch nach Überwindung des Naturalismus zu einem supranaturalistischen Sensualismus führen, wie wir dies später sehen werden; hier beim Naturmenschen kann aber noch gar kein Bedürfnis nach einer solchen Überwindung des Naturalismus auftreten, weil seine Bedürfnisse selbst noch lediglich naturalistisch sind, also auch nur durch Naturmächte befriedigt werden können. Das geistige Bedürfnis nach dem Guten, Schönen und Wahren liegt ihm noch fern, und darum könnte er auch gar keine Götter brauchen, die diese Ideen repräsentieren; denn die Götter können auf der eudämonistischen Stufe des religiösen Bewußtseins niemals ein höheres Niveau einnehmen als das Glückseligkeitsideal des Menschen. Hiermit fehlen aber auch dem religiösen Verhältnis vorläufig noch diejenigen Seiten, welche, obzwar aus dem Eudämonismus hervorgehend, doch geeignet sind, das religiöse Bewußt-

Digitized by Google

sein unvermerkt allmählich über die eudämonistische Stufe zu erheben oder doch mindestens für solche Erhebung vorzubereiten und dieselbe anzubahnen. Mit anderen Worten: die primitive Religionsstufe zeigt uns den religiösen Eudämonismus in seiner unvermischten Reinheit und naiven Nacktheit, und liefert damit erst den Schlüssel zum psychologischen Verständnis für die eudämonistischen Beimischungen, welche sich auch in den höheren Gestalten der Religion überall vorfinden.

In dieser Hinsicht hat sich Feuerbach große Verdienste erworben, welche darum nicht unterschätzt werden dürfen, weil sie in ihrer Bloßlegung der eudämonistischen Motive auch in den höheren Religionsformen der Theologie unbequem und mit vollkommener Blindheit gegen die nicht eudämonistischen Bestandteile und Triebfedern der höheren Stufen der Religionsentwickelung gepaart sind. Wenn der sensualistische Materialismus den ausschließlich egoistischen Charakter des primitiven religiösen Bewußtseins und die Sinnlichkeit seiner Götter mit Recht betont, so zieht er doch einen ganz übereilten Schluß aus dieser Tatsache, wenn er alle Religion schlechtweg für egoistisch hält und jeden nicht sinnlichen Gottesbegriff für religiös wertlos erklärt, bloß weil er für das egoistische religiöse Verhältnis ein unbrauchbares Objekt bildet. Nicht minder verkehrt ist aber auch jener wohlmeinende theologische Eifer, welcher in dem nackten Egoismus des primitiven religiösen Bewußtseins bereits die tiefsten Ahnungen späterer Gestaltungen des religiösen Verhältnisses aufstöbern will, weil er nur so den Begriff der Religion vor dem Vorwurf egoistischer Unlauterkeit schützen zu können meint.

Tatsächlich ist das religiöse Verhältnis damit gegeben, daß der Mensch seine Abhängigkeit von seiner natürlichen Umgebung dadurch aufzuheben oder zu vermindern sucht, daß er sich aus eigenem Entschluß in die unmittelbare Abhängigkeit der die erstere bestimmenden Mächte begibt, und es ist für den religiösen Charakter dieses Verhältnisses unmittelbar genommen gleichgültig, aus welchen Motiven er dies tut. Daß die Motive zur Eingehung dieses Verhältnisses anfänglich rein egoistischer — also nicht sittlicher, nicht ästhetischer und nicht theoretischer — Art sind, das gibt nicht nur keinen Anlaß, die Weisheit der Vorsehung im religiösen Entwickelungsgange der Menschheit anzuzweifeln, sondern den nachdrücklichsten Grund, sie zu bewundern, weil ein mit so einfachen und natürlichen Mitteln gemachter Anfang sich doch als ausreichende Grundlage für die ganze nachfolgende Steigerung

Digitized by Google

des religiösen Menschheitsbewußtseins bis zu seiner gegenwärtigen Höhe erweist.

4. Das Wachstum und die Verallgemeinerung der religiösen Objekte.

Die lokalen Naturobjekte und die Ahnenseelen bilden in allen Völkern die ursprünglichen Gegenstände religiöser Verehrung und behaupten sich im Bewußtsein der niederen Volksschichten auch dann noch lange Zeit hindurch an erster Stelle, wenn die vorgeschrittenen Volksschichten und führenden Stände sich bereits zu höheren Religionsformen erhoben haben. Sobald die Kultur sinkt, oder die führenden Stände ihren politischen Einfluß verlieren und die Masse wieder sich selbst überlassen ist, pflegen die bereits entwickelten höheren Religionsformen zu verblassen und zu verkümmern, während die Verehrung der lokalen Naturobjekte und der Ahnenseelen nicht nur in alter Kraft fortbesteht, sondern der Konkurrenz ledig um so üppiger gedeiht. Dies gilt selbst für solche höhere Religionen, die den Kultus von lokalen Naturgöttern als törichten Aberglauben und sündhaften Teufelsdienst verdammen, geschweige denn für solche, die ihn willig dulden und nur an Wert und Bedeutung unter die Verehrung der höheren und allgemeineren Gottheiten hinabdrücken. Überall, wo allgemeine Gottheiten von mehr als lokaler Bedeutung auftreten, sind sie späterer Entstehung und haben sich erst über die Schicht der lokalen Naturgötter und Ahnenseelen übergelagert. Nun haben ja die lokalen und familiären Mächte eine der menschlichen überlegene Macht, und sind eben dadurch zu religiösen Objekten brauchbar; aber sie haben doch einen gar zu engen Horizont, widerstreben der Versittlichung und Vergeistigung und sind der Mehrzahl nach der Verallgemeinerung unfähig. Es fragt sich also, wie das Wachstum der ursprünglichen religiösen Objekte bis zu jenem Umfang zustande gekommen ist, wo sie erst fähig werden, zu einem Entwickelungsprozeß des religiösen Bewußtseins über die unterste Stufe hinauszuführen.

Die Ahnenseelen können beim Wachstum der Familie erweiterte Bedeutung erlangen; der Ahnherr, oder im Zustande des Mutterrechts die Ahnfrau eines Geschlechtes, kann von allen direkten Nachkommen verehrt werden, denen ihre Abstammung bekannt ist. Wo die Clanverfassung der Familienabsonderung vorherging, und das Bewußtsein der Blutsgemeinschaft aller Mitglieder des Clans lebendig ist, kann sogar ein Ahnherr oder eine

Digitized by Google

Ahnfrau des Stammes bestehen, ehe sich ein Sonderkultus von Familienahnen bildet. Eine solche Clanverfassung führt leicht zum Totemismus, d. h. zur Identifikation der Seele des Urahns mit einem Tier, welches dann irgendwie für die Namenbezeichnung des Clans benutzt zu werden pflegt und sein Wappen oder das Symbol der Zugehörigkeit zu ihm darstellt. Verschiedene Clans fühlen sich mit verschiedenen Tierarten blutsverwandt; denn alle Exemplare der Tierart, deren Gestalt dem Urahn zugeschrieben wird, gelten dann ebensogut als seine Nachkommen wie alle menschlichen Mitglieder des Clans. In diesem für uns sehr sonderbaren Glauben, dessen Spuren sich sogar bei vielen Kulturvölkern finden, drückt sich die Ahnung von der Wesenseinheit des Menschen mit der Natur aus und zugleich der Wunsch, wenigstens einem Teil dieser Natur nicht bloß feindlich, sondern in verwandtschaftlichem Wohlwollen gegenüberzustehen. Daß die Wesenseinheit als Blutsgemeinschaft aufgefaßt wird, entspricht ganz dem organischen Naturalismus des Naturmenschen.

Mag nun im besonderen Falle der Kultus gemeinsamer Ahnen und insbesondere der eines gemeinsamen Stammvaters (oder einer Stammmutter) aus dem Anwachsen einer Familie zum Geschlecht oder aus einer vorfamiliären Clanverfassung herrühren, immerhin begründet derselbe ein Band der Gemeinsamkeit und Solidarität zwischen den Stammesbrüdern, das eine gewisse sittliche Bedeutung beanspruchen kann. Freilich liegt diese nur innerhalb des Stammes und reagiert nach außen höchstens dadurch, daß die Blutrache für vergossenes Stammesblut zu einer kultischen Verpflichtung erhoben ist. Über diese Grenze hinaus ist eine Erweiterung nur möglich durch Adoption in den Stamm, welche durch Blutvermischung vollzogen wird. Diese beschränkt sich aber naturgemäß auf vereinzelte Individuen. Zwei Stämme oder Geschlechter, die verschiedene Stammväter oder -mütter verehren, können auf Grund des Ahnenkultus nicht zur Kultusgemeinschaft zusammentreten.

Wenn sie doch nach solchem Zusammenschluß streben, so müssen sie entweder einen gemeinsamen Ahnherrn zu dem besonderen hinzudichten, oder der eine von ihnen, wenn nicht beide, muß auf den Kultus seines Ahnherrn verzichten. Die Fiktion eines gemeinsamen Vorfahren ihrer beiden Ahnherren wird durch die verschiedenen Totems verhindert, wo solche bestehen; hat aber auch sonst geringe Kraft, weil ihre Künstlichkeit und Gewaltsamkeit nicht zu verschleiern ist. Sie wird nur da erträglich, wo be-

Digitized by Google

reits eine anerkannte gemeinsame Naturgottheit von der nötigen Allgemeinheit vorhanden ist, auf welche die gemeinsame Abstammung beider Ahnherren zurückgeführt werden kann. In diesem Falle sinkt aber der Ahnenkultus in die zweite Stelle hinab, und der Kultus der Naturgottheit tritt in die erste Reihe; geschieht dies, so kann sogar die Zurückführung der gemeinsamen Ahnherren auf die Naturgottheit entbehrt werden, indem das Verhältnis zur Naturgottheit vollkommenen Ersatz für das Aufgegebene gewährt. Der Naturgott wird zum gemeinsamen Herrn und König, der einen gemeinsamen Vater im leiblichen Sinne überflüssig macht. Höchstens ein herrschender Krieger- oder Priesterstand oder auch bloß das Herrscherhaus fährt dann noch fort, seinen Stammbaum auf den gemeinsamen Volksgott zurückzuführen. Dann bleibt aber die Frage offen, wo die Naturgottheit von der erforderlichen Allgemeinheit herkommt.

Alle Naturgötter sind ursprünglich lokal und individuell gedacht. Der Berggott hat keine Macht in der Ebene, der Meergott keine auf dem Lande, außer, soweit die Wogen des Meeres auf das Ufer hinaufspielen können; die unterirdischen Götter sind an Höhlen und Bezirke gebunden. Wer wandert, wechselt nicht nur die Erde, sondern auch den Himmel; darum hat weder die Erdgöttin noch der Himmelsgott einer Gegend eine Macht in weiterer Entfernung, wenngleich die Machtbereiche benachbarter Lokalgötter nicht scharf geschieden sind, sondern allmählich ineinander übergehen und Übergriffe bei zeitweiliger Unaufmerksamkeit des rechtmäßigen Herrn nicht ausschließen. Insbesondere die Seelen der Naturobjekte können in die Ferne wandern und dort heimlich ihre Wunderkraft üben; aber die volle Macht besitzt doch jeder Gott nur in ungestörter Einheit mit seinem Naturobjekt, ist also auch an dessen Lokalität gebunden. Da sind nun offenbar alle Bäume, Quellen, Flüsse, Höhlen und Berge unverrückbar an die Örtlichkeit gebunden und eine Verschmelzung mit gleichartigen, anderwärts belegenen erscheint ausgeschlossen, da die Individualität des Gottes keinenfalls preisgegeben werden darf.

Günstiger liegt die Sache mit dem Herdfeuer, weil es künstlich angefacht und genährt ist. Nichts hindert, außer dem besonderen Herdfeuer für jede Familie ein allgemeines für die Ortsgemeinde zu unterhalten, das bei wachsender Bedeutung der Stadt zu einem gemeinsamen Heiligtum des Volkes werden kann. Wie den Haustöchtern die Unterhaltung des Familienherdes obliegt, so werden Volkstöchter abgeordnet, um den Volksherd zu pflegen

Digitized by Google

(Vestalinnen). Immerhin tritt hier die symbolische Bedeutung der Verallgemeinerung zu sehr in den Vordergrund, um dem realistischen Naturmenschen völlig genug zu tun.

Große Erleichterung erhält die Verschmelzung verschiedener Lokalgötter durch die häufige Wiederkehr gleicher Namen, insbesondere der Bezeichnungen für Herr oder Herrin (z. B. Bel, Baal, Alilat oder Allat, Alilah oder Allah, Zeus, Jupiter). Wenn an verschiedenen Orten eine qualitativ gleiche Naturgottheit zufällig mit demselben Namen belegt wird, so muß das jedem auffallen, der von einem Ort zum anderen kommt, und zum Nachdenken darüber bringen, ob denn nicht am Ende die Mehrheit der gleichen Götter ein Schein sei. Indes bloß auf dieser sprachlichen Grundlage würde sich nur eine Abstraktion, ein Begriff, ergeben, aber niemals eine identische Individualität, wie das religiöse Bewußtsein sie verlangt. Niemals werden deshalb zwei Dryaden oder Nymphen trotz Namensgleichheit zu einer zusammenwachsen; denn der Mensch sieht ja, daß sie zwei verschiedene Individuen sind. Wo dagegen die natürlichen Bedingungen der Verschmelzung gleichartiger Lokalgötter zu einem göttlichen Individuum mit gleichzeitiger Gegenwart an beiden Örtlichkeiten gegeben sind, da kann selbst die Namenverschiedenheit auf die Dauer bei zunehmendem Verkehr die Verschmelzung nicht hindern. Werden doch die meisten Götter an demselben Orte mit mehr als einem Namen gerufen; darum kann auch die Einsicht nicht ausbleiben, daß die Anrufung mit verschiedenen Namen an verschiedenen Orten nichts gegen die Einheit und Identität des Angerufenen beweist.

Die Erde ist zwar als Masse ein Ganzes, aber als fruchtbare, segenbringende Erdoberfläche ist sie durch Flüsse, Meere und Gebirge in individuell gesonderte Länder und Landschaften geschieden. So sind z. B. die griechischen Erdgöttinnen Gaia, Gemeter oder Demeter, Despoina, Diana, Persephone, Kora, Hekate und Hera nicht zu einer verschmolzen worden, sondern haben sich nach verschiedenen Örtlichkeiten, Kultusarten, Sonderfunktionen und Nebenattributen immer mehr differenziert; erst als Hera zur obersten Gemahlin des gemeinsamen Himmelsgottes erhoben worden war, wurde sie indirekt, als Ergänzungshälfte des Himmels, auch zur allgemeinen Erdgöttin.

Erdgötter, die mit einer bestimmten Höhle verknüpft sind, können nicht verschmelzen, weil jede Höhle ein individuelles Naturobjekt für sich ist, und müssen zu untergeordneten Dämonen her-

Digitized by Google

absinken, sobald allgemeinere Götter einmal begonnen haben, sich als höhere Schicht über sie zu lagern. Berggottheiten können nur dann verschmelzen, wenn sie zugleich als Himmels- oder Gewittergötter oder als beides aufgefaßt werden; dann sinkt aber mit ihrer Verschmelzung ihre Funktion als Gottheit dieses Berges zu einer Nebensache herab, in dem Sinne, daß dieser Berg bloß noch als ihr bevorzugter Wohnsitz gilt. Wo die Naturobjekte nicht ausreichen, um die Verschmelzung herbeizuführen, oder gar ihr hinderlich sind, da wird allerdings die zufällige Namensgleichheit verschiedener Lokalgottheiten von besonderer Wichtigkeit für das Zustandekommen der Verschmelzung trotz dieser Hindernisse (z. B. die Athene von Athen und die von Sparta; die Hera von Argos und die von Samos, der Zeus des Olympos, der des Ida und der des Lykaion, die Juno von Rom und die von Veji).

Am günstigsten liegen solche Naturobjekte für die Verschmelzung zu gemeinsamen Göttern, die sich in ununterbrochener Stetigkeit über die Örtlichkeiten hin erstrecken, deren Kultus zur Verschmelzung in Frage steht. So können z. B. mehrere an demselben Meere belegenen Küstenorte die Identität ihres Meergottes anerkennen, weil sie sich durch die Schiffahrt überzeugen, daß das Meer, welches ihre Küsten bespült, ein einziges in sich zusammenhängendes Naturobjekt ist, dessen Individualität daher durch die Beziehung auf mehrere Küstenorte nicht zerrissen wird. Aber die wenigsten Menschen verehren als Küstenbewohner einen Meergott, während alle den Himmel sehen. Von allen Naturobjekten zwingen deshalb am allgemeinsten die des Himmels zur Überspringung der örtlichen Schranken; darum sind sie es vor allen anderen, an welche die höhere Entwickelung aller Naturreligionen gebunden ist. Gewiß sind die irdischen und unterirdischen Gottheiten, wenn auch vielleicht nicht älter als die himmlischen, so doch weit wichtiger in den frühesten Zeiten; denn sie drängen sich dem Naturmenschen unmittelbarer auf, liegen ihm näher und lassen einen direkteren Einfluß auf seine Interessen erkennen. Aber überall erhebt sich mit der Zeit der Blick von der Erde zum Himmel, die ästhetische Eindrucksfähigkeit für die Erhabenheit der himmlischen Schauspiele wächst, und die Einsicht in den mittelbaren Einfluß der Himmelsmächte auf die irdischen Dinge nimmt zu. Ist aber einmal erst die Aufmerksamkeit auf die Himmelserscheinungen als religiöse Objekte geschärft, dann tritt auch die Verschmelzungstendenz derselben in Kraft, und durch ihre Verallgemeinerung wachsen sie weit über die chthonischen Gott-

Digitized by Google

heiten hinaus, indem sie sich gleichsam als höhere Schicht von Göttern über diese überlagern, ähnlich wie der Himmel über der Erde ruht.

Wo die menschliche Gesellschaft sich aus der Familie entwickelt, da verschmelzen die häuslichen (πατρῷοι) Götter zuerst zu solchen einer Gruppe, Kurie oder Phratrie (θεοὶ φράτριοι), diese zu solchen der Tribus oder Phyle (θεοὶ φύλιοι), diese wieder zu solchen der Stadtgemeinde, der oft nur ein einziger ist (θεός πολιεύς). Der Gott der Stadtgemeinde wird dann häufig zum Schutzgott der Landschaft, die sich an die Stadt anlehnt; die Landschaften aber suchen, wenn das Bedürfnis zu nationalem Zusammenschluß erwacht, ihre Götter, soweit sie an gleichen und stetigen Naturobjekten haften, miteinander zu verschmelzen. Verbinden sich zwei Stämme mit verschiedenen Göttern, so nehmen sie wohl als gemeinsamen Gott die zu einem Doppelnamen verkoppelten Namen ihrer Sondergötter an (z. B. Amun=Ra); sind es mehrere Stämme, so hilft dieser Ausweg nicht mehr, und sie suchen dann ihre vielen Stammes- oder Landschaftshauptgötter zu einer Götterfamilie oder einem Götterstaat zu verbinden. Erfolgt die Gründung des Nationalstaats durch einen einzelnen Stamm, der die anderen unterwirft, oder ein neu hereinbrechendes Eroberervolk, das sich als Herrenkaste in dem Lande einrichtet, oder durch ein Geschlecht, das eine Dynastie gründet, oder durch eine Klasse von Priestern, so pflegen diese Staatengründer dem Volke ihren Spezialgott als obersten und mächtigsten Gott aufzudrängen, unter welchem die Landschaftsgötter zu solchen zweiter Klasse herabsinken. Vollzieht sich aber der Zusammenschluß in föderativer Weise, so muß auch ein föderativer Götterstaat als Nationalreligion herauskommen, bei welchem alle oberen Götter mit mehr oder weniger gesonderten Funktionen als Nationalgötter anerkannt werden. So spiegelt die Beschaffenheit der Götter die Geschichte ihres Volkes wieder. Greift aber die Kenntnis auf mehrere Nationen über, so erwacht sofort die Reflexion über das Verhältnis der verschiedenen Nationalgötter zueinander und die Neigung, die an gleichen himmlischen Naturobjekten haftenden trotz Namens- und Kultusverschiedenheit für identisch zu erklären.

Dieser ganze Verschmelzungs- und Wachstumsprozeß der Götter stützt sich letzten Endes auf die beim Wandern gemachte Erfahrung, daß verschiedenen Landschaften dieselbe Sonne, derselbe Mond und dieselben Sterne leuchten. Der unmittelbare Augenschein, welcher aussagt, daß der Himmel in gar nicht großer

Digitized by Google

Entfernung vom Beschauer auf die Erde stößt, muß sich die Berichtigung gefallen lassen, daß Sonne, Mond und Sterne den Wanderer und Schiffer stetig begleiten, daß er dem Horizont noch nicht näher gekommen ist, und daß es demnach auch wohl derselbe Himmel sein muß, an welchem in anderem Lande dieselben Gestirne leuchten. Sobald die Seßhaftigkeit dem Verkehr Platz macht, tritt die Identität der Himmelsmächte ins Bewußtsein; bei Nomadenvölkern ist die Verehrung der Himmelsmächte ebenso naheliegend und ursprünglich wie bei seßhaften die der irdischen Naturobjekte. Darum sind es vor allem Himmel und Sonne, an welche die Ahnung von der Allgemeinheit der Götter anknüpft; ihnen schließen sich Winde, Wolken und Gewitter an, die auch über größere Landstriche dahinziehen. Mit diesen allgemeinen himmlischen Gottheiten erreicht der religiöse Naturalismus allererst eine Stufe der Entwickelung, die unser Bewußtsein als Religion gelten lassen mag, während die Verehrung der Ahnen und Lokalgötter uns mehr wie eine Vorstufe der Religion anmutet.

Die Lokalgötter bedurften keiner Bilder, um ihre Gegenwart dem Verehrer sinnlich anschaulich zu machen; das Naturobjekt, mit welchem sie identisch sind, steht ja dem Andächtigen in unmittelbarer Nähe und individueller Konkretheit leibhaftig vor Augen. Die Ahnenseelen waren allerdings nur ausnahmsweise sichtbar; bei ihnen trat also schon das Bedürfnis ein, einen Ersatz des unsichtbaren Kultusobjekts für die sinnliche Anschauung zu gewinnen. Dieser Ersatz konnte in Ahnenbildern bestehen, die im Hause aufgehängt wurden, oder in Reliquien der Verstorbenen, oder endlich bei totemistischen Stämmen in einem entsprechenden Tiere oder Tierbilde. Die Himmelsgottheiten dagegen sind dem Menschen nicht unmittelbar nahe, wenngleich sie sichtbar sind; es scheint deshalb immerhin schwieriger, mit ihnen in ein Verhältnis zu treten als etwa mit dem Baum, der Quelle, der Höhle, dem Herdfeuer. Das Feuer, das sowohl als Flamme wie als Rauch zum Himmel strebt, bietet sich zwar gleichsam von selbst als Vermittler dar, um den Himmelsmächten die Spenden der Frommen hinaufzutragen; auch bringt der Berggipfel den Menschen dem Himmel etwas näher, aber es bleibt doch zwischen beiden eine sinnlich unüberbrückbare Kluft. Da wird die Sehnsucht des sinnlichen Naturmenschen nach einem realen handgreiflichen Kultusobjekt begreiflich, das ihm als Repräsentant der fernen himmlischen dienen könne.

Digitized by Google

II. Der naturalistische Henotheismus.

1. Die drei Haupt-Götterkreise.

Nachdem wir im vorigen Abschnitt gesehen haben, wie der Naturmensch zu religiösen Objekten überhaupt gelangt, und wie allmählich die lokalen irdischen Naturerscheinungen durch die allgemeinen himmlischen verdrängt werden, haben wir nun zu betrachten, wie sich der religiöse Naturalismus auf der Stufe der so errungenen allgemeinen himmlischen Gottheiten darstellt.

Wenn es im Gegensatz zu dem irdischen Gesichtskreis des Tieres und des seßhaften Bauern die Beobachtung der Himmelserscheinungen war, welche dem weiter fortgeschrittenen Menschen religiöse Objekte höherer Art und allgemeinerer Gültigkeit verschaffte, so scheint der Himmel selbst, als Inbegriff aller an ihm zu beobachtenden Erscheinungen, das bei weitem geeignetste Objekt zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses zu sein, und in der Tat kennen wir kein Volk, dessen älteste Traditionen (sofern solche erhalten sind) nicht den Himmel als ursprüngliche höchste Nationalgottheit zeigten. Mögen wir bei den alten Ägyptern oder Akkadern, den Arabern der Wüste oder den Pelasgern in Hellas, den seßhaften Chinesen oder den nomadisierenden Mongolen, Hunnen und Finnen, den indianischen Jägern oder den kafferischen Wilden nachfragen, überall begegnet uns in gleicher Weise der Himmel als die höchste nationale Gottheit des grauen Altertums[1]), soweit das nationale Bewußtsein und die Einheit nationaler Götter zurückreichen.

Der Himmel ist das Ei, in welchem die Welt ausgebrütet ist; er ist das Gewölbe, das die in seinem Schoße ruhende Erde hegt und trägt, erleuchtet und erwärmt, betaut und befruchtet. Der Himmel ist das sichtbare Universum, er ist im Gegensatz zu der

---

[1]) Ägyptisch Amun, akkadisch Ana (oder Dingira), babylonisch El, Ilu, arabisch Ilah (Al-Ilah = Allah), pelasgisch Zeus, chinesisch tien, mongolisch teng-ri, hunnisch tang-li, finnisch yumala, indianisch der große Geist des Himmels, kafferisch Unkulunkulu (der Großgroße).

Digitized by Google

drängenden Enge der irdischen Verhältnisse gleichsam die anschaulich gewordene Unendlichkeit (ind.: Aditi, ursprünglich Dämmerung). Sonne, Mond und Sterne sind sein Antlitz, der Sturm sein Atem, Wolken und Unwetter das Dräuen seiner Stirn. Als nächtlicher Sternenhimmel (ind.: Varuna, ägypt.: Seb) mit seinen tausend Augen sieht er alles, als die Weltluft (Zeus, ägypt.: Chnum — früher Kneph gelesen) hört er alles; er ist augenscheinlich der Allumfasser (Varuna, Uranos), der Allerhalter. Als bewegte Weltluft (ägypt.: Chnum oder Kneph) wird er zum Winde oder Sturme (indisch: Rudra), als feuchte wolkige Weltluft (akkadisch Ea oder Hêa) bildet er das himmlische Urmeer (homerisch: Tethys gleich ägypt.: Neith), von dem alle irdischen Meere abstammen. Die Verdichtung des himmlischen Urwassers am Horizont ist Okeanos, der die Erdscheibe ringförmig umschließt, und aus dem alle Binnenseen und Flüsse abzuleiten sind (namentlich der Nil). Auch wo später ein ausgebildetes Göttergeschlecht sich entwickelt, bleibt doch oft die Erinnerung an die älteste Gottheit dadurch gewahrt, daß dieselbe die Würde des Stammvaters dieses Göttergeschlechtes behält, so Uranos-Okeanos in der griechischen Götterwelt (den ersteren Namen führt er bei Hesiod, den letzteren bei Homer[1]). Der Himmel ist andererseits auch die Tageshelle, der Gott des freundlichen wohltätigen Lichtes (Ahura mazdao), und als solcher der Urheber oder Vater alles Lebendigen. So ist er der Himmel-Vater Dyaus-pita, Ζεὺς πατήρ, Allvaddur, arabisch Abram (Vater der Höhe). Der indische Dyaus und der germanische Tyr oder Zio sind von diesem Range durch jüngere Gewittergötter (Indra und Odin oder Wuotan) verdrängt, welche teilweise (wie Odin) ihren Thron als Himmelsgott okkupiert haben; dagegen hat der griechische Zeus zu seinen Attributen als Himmelsgott diejenigen eines Gewittergottes hinzu erlangt. Während der ägyptische Himmelsgott Amun sich in ein verborgenes Dunkel transzendenter Unnahbarkeit zurückgezogen hat, hat der iranische Himmelsgott sich umgekehrt zu einem abstrakten Lichtgott von überweltlicher Reinheit und Heiligkeit entwickelt. In den meisten semitischen Religionen ist er durch die Verschmelzung mit dem Gott der Sonne und Gluthitze in sinnlichen Kulten entartet, bei den Israeliten aber im Gegensatz zu diesem Verfall

[1]) Wie Uranos und Okeanos sind auch Zeus und Poseidon ursprünglich identisch; beide sind Blitzgötter (Dreizack Poseidons), Erderschütterer und Pferdegötter (ἵπποι). Poseidon heißt oft Ζεὺς ἐνάλιος, Ζηνοποσειδῶν, ist also nur der vom himmlischen Urmeer ins irdische Meer herabgestiegene Zeus.

Digitized by Google

zu geistiger Persönlichkeit denaturiert worden. Seine ursprüngliche Stellung annähernd behauptet hat er nur in einer einzigen Religion, der chinesischen; aber gerade diese letztere ist rückwärts ein deutlicher Beweis dafür, daß die ursprüngliche Stellung desselben richtig bezeichnet ist, — denn wie die chinesische Sprache uns die älteste Stufe der Sprachentwickelung bewahrt hat, so dürfen wir auch annehmen, daß diese stagnierende Kultur uns das treueste Bild von den Grundzügen der ältesten religiösen Weltanschauung konserviert hat.

Wenn diese allgemeine Himmelsverehrung für Naturmenschen, die einen gesegneten Boden im mildwarmen Klima bebauen, einerseits als das nächstliegende erscheint, so ist sie doch andererseits in ihrer unterschiedslosen Zusammenfassung des Verschiedenen auch das am wenigsten fördernde, und ihr ungestörter Bestand beruht auf der Voraussetzung, daß der Mensch bei seiner Beobachtung der Natur nicht dazu fortschreitet, von der allgemeinen Vorstellung des Himmels zur Beobachtung seiner dramatisch bewegten Einzelerscheinungen überzugehen. Tut er dies, so lösen die einzelnen Bestandteile der einheitlichen Himmelsanschauung sich zu selbsttätig handelnden und miteinander kämpfenden Subjekten ab, welche dann an Stelle des Himmels zu Objekten des religiösen Verhältnisses werden, und der Himmel als solcher behält seine Stellung nur dann, wenn er sich als das allgemeine Subjekt jener einzelnen Bestimmtheiten erhält, d. h. in jedem besonderen Falle die Rolle eines speziellen Subjektes übernimmt (z. B. selbst als Sonnengott oder Gewittergott agiert).

Bevor wir aber diesen Besonderungen nachgehen, haben wir in Betracht zu ziehen, daß der Himmel zu seiner Ergänzung die Erde fordert. Diese ist das passive Element, wie er selbst das aktive; sie ist sowohl deshalb, wie auch weil sie von ihm umfaßt, erhalten, getragen und hervorgebracht ist, ihm untergeordnet, aber darum nicht minder seine notwendige Ergänzung, also etwa so nebengeordnet, wie die Frau dem Manne. Alles Lebendige bringt die Erde aus ihrem Mutterschoße hervor und nimmt es in denselben zurück; sie ist die Allgebärerin und die alles an ihren Brüsten ernährende (alma) Mutter. Aber sie kann nur gebären, wenn sie vom Himmel befruchtet ist, denn sonst vertrocknet ihr Schoß; darum steht auch hier der Allvater als Erzeuger höher als die Mutter, welche nur den ihr anvertrauten Samen passiv ausreift. So gewinnt der Urmythus sofort einen geschlechtlichen Charakter; das höchste Götterpaar ist ein Ehepaar, und der Regen ist der

Digitized by Google

Himmelssamen, welcher der die Erde umarmenden Himmelswolke entquillt (Zeus und Jo). Dyaus (der Leuchtende) und Prithivi (die breite, weite Erde) werden in den Veden häufig als eine duale Gottheit Dyavaprithivi angerufen, welche die ganze Welt hervorgebracht hat, erhält und beschützt, und die größten Götter (Indra und Agni) so gut wie die Menschen zu ihren Kindern zählt. Die Erde gilt bald als eine Ausscheidung oder ein Erzeugnis (d. h. als Tochter) des Himmels, bald als die weibliche Seite oder Manifestation des Himmelsgottes, oder als wesensidentisch mit diesem, der dann als mannweiblich, d. h. als Vereinigung der erzeugenden und gebärenden Naturkraft in einer Person gedacht wird. Noch einen Schritt weiter, so kann man auch die Erde oder die ihr entsprechende weibliche Gottheit als selbsttätiges Prinzip des Gebärens hinstellen, als den dunklen Mutterschoß der gesamten Welt, aus dem auch die Götter abstammen; dies setzt freilich voraus, daß auch die feste Erde (ägypt.: Anuka) erst als nachträgliches kosmogonisches Produkt der mütterlichen Göttin angesehen wird, diese also als stoffliches, gewöhnlich feuchtes, Urprinzip (Tethys, Neith, Derketo, Aschera, Mylitta, Hera, Dione), oder als Chaos, d. h. dunkler Urraum (Pacht, Eileithyia) hingestellt wird. Sobald aber der Gedanke aus den Nebeln einer theosophischen Kosmogonie zu festen religiösen Gestaltungen zurückkehrt, verwandeln sich die dem Himmelskreise angehörigen Hauptgöttinnen stets wieder in die mütterliche Erde, welcher der väterliche Himmel als Gemahl gegenübersteht.

Die in China unverändert stehengebliebene Anschauungsweise des Götterpaares Himmel und Erde ist auch in den semitischen Naturreligionen die grundlegende geblieben, wo fast immer eine duale männlich-weibliche Gottheit den höchsten Rang einnimmt, wenngleich hier der Gegensatz von Himmel und Erde öfters durch Verschmelzung mit dem Gegensatz von Sonne und Mond eine abweichende Färbung gewinnt. In Indien ist die Dyas von Himmel und Erde durch die Sonnen- und Gewittergötter, in Persien durch die Licht- und Sonnengötter zurückgedrängt, aber in Hellas tritt sie uns in mannigfacher Gestalt entgegen, als Uranos-Gäa, Zeus-Demeter (= γῆ μήτηρ, Mutter Erde), Zeus-Hera und vielen anderen Zeusmythen (Europa, Danaë, Jo usw.) und bei den Germanen trägt fast jede Beziehung einer männlichen zu einer weiblichen Gottheit den Stempel der bräutlichen Werbung des Himmels um die Erde. Allerdings ist bei den Griechen und Germanen der geschlechtliche Himmelsmythos dadurch modifiziert, daß etwa mit

Ausnahme von Uranos und Heimdall der handelnde Gott zugleich als Gewittergott oder als Sonnengott oder als beides zugleich auftritt. Immerhin bleibt bei den arischen Stämmen der geschlechtliche Charakter der Mythen auf ein bescheidenes Maß beschränkt, und es ist eine ethnologische Eigentümlichkeit der semitischen Völkerschaften, diese Seite bis ins Extrem durchgebildet und geschlechtliche Ausschweifungen mit der religiösen Weihe eines die göttliche Tätigkeit symbolisch nachahmenden Kultus glorifiziert zu haben. Soweit solche semitische Kulte (z. B. derjenige der Aschera-Mylitta) bei arischen Nachbarstämmen Eingang fanden (z. B. als Aphrodite-Kultus), wußten dieselben doch ihn von seiner widerlichsten Entartung zu reinigen und durch ästhetische Formen zu adeln.

Eine einfache Reflexion lehrt, daß der Himmel, wenn er als Weltenei, als Allumfasser vorgestellt wird, auch eine uns abgekehrte Hälfte haben muß; denn der sichtbare Himmel ist nur eine Halbkugel, während der ganze Himmel als Kugel gedacht wird, die von der Erdscheibe halbiert wird. Der von der Himmelsschale (ägyptisch: Pe) eingeschlossene Weltraum zerfällt in einen oberen und unteren Raum (Sate und Hathor). Diese untere Himmelshälfte entspricht der Nacht und dem Tode, wie die obere dem Tage und dem Leben; sie ist die nächtige Finsternis (Nyx, Erebos, Tartaros) und die Wohnung des Totenherrschers (des Hades). Begrenzt ist sie von der unteren Seite des Himmels und der unteren Seite der Erde, Klüfte und Höhlen führen hinab; wie der Unterhimmel (Hades, akkadisch Mulge) vom Oberhimmel (Zeus, akkadisch Ana), so löst sich die Untererde (Persephone, akkadisch Ninge) von der Obererde (Demeter, akkadisch Dav-Kina) ab; aber in der Verwandtschaft beider Götterpaare schimmert in verschiedenen mythologischen Zügen doch noch die ursprüngliche Identität hindurch (z. B. von Demeter und Persephone, Aschera und Aschtoreth oder Istar; Hades heißt noch in der Ilias Ζεὺς καταχθόνιος). Das Götterpaar der Unterwelt beherrscht das Reich der Schauer und des Geheimnisses, hat darum auch Kunde des Geheimen und vermag somit durch die aus Höhlen aufsteigenden Dünste zur Weissagung zu inspirieren. An Stelle der Himmelsleuchten waltet in der Unterwelt das Urfeuer des Weltalls, das in aufsteigenden brennbaren Gasen und vulkanischen Erscheinungen sich kundgibt; der Urfeuergott (Hephästos, ägypt.: Ptah, ind.: Agni) steht aber doch wieder in zu engen Beziehungen zu Sonnen- und Blitzgöttern (Hephästos-Agni ist von Zeus-Indra vom Himmel

Digitized by Google

herabgeschleudert), um als bloßer Unterweltgott bezeichnet werden zu können. Übrigens ist zu beachten, daß die Trennung des Götterpaares Himmel und Erde in ein oberweltliches und ein unterweltliches Paar keine Notwendigkeit ist; dies zeigt z. B. die ägyptische Religion, in welcher die Auffassung maßgebend ist, daß der Himmel mit allen seinen Göttern in 24 Stunden die Erde umkreist, und demnach alle himmlischen Götter täglich 12 Stunden in der Oberwelt und 12 Stunden in der Unterwelt weilen, d. h. genau ebensosehr unterweltliche wie oberweltliche Götter sind.

Nach der Erörterung der Götter des Himmels im allgemeinen gelangen wir nun zur Betrachtung der hervorragendsten und einflußreichsten unter allen stetigen Himmelserscheinungen, zur Sonne, welche den zweiten Götterkreis liefert. War das erste Prädikat, durch welches der Menschengeist dem Begriff des Göttlichen nahe zu kommen suchte, die Bezeichnung *deva, divus,* leuchtend, so verdient gewiß nichts in so hohem Maße dieses Prädikat wie die Sonne. Die einfachste Beobachtung lehrt, daß alles Leuchten anderer Gegenstände und selbst des Himmels und der Sterne nur erborgtes Sonnenlicht ist, daß die Sonne eigentlich das einzig Leuchtende, wie auch das einzig Wärmende ist. Wenn der Himmel uns mit den geheimnisvollen Schauern der Unendlichkeit umfängt, so bringt die Sonne die freundliche Helle des Tages, die auch den Himmel erst zum leuchtenden macht; die dunkeln kosmogonischen Urmächte gewinnen in der Sonne eine individuelle Konzentration, das ahnungsvoll Verborgene wird in ihr als leuchtende Wahrheit offenbar. So gilt den Ägyptern die Sonne (Ra) als erstgeborener unter allen sichtbaren, oberen, offenbaren Göttern (Hori) und heißt darum vorzugsweise Horus (der ältere). Alle Arbeiten und Verrichtungen des Menschen sind auf das Tageslicht der Sonne angewiesen, und alles Gedeihen des tierischen und pflanzlichen Lebens hängt von der strahlenden Sonnenwärme ab. Was die moderne Wissenschaft in exakter Weise ermittelt hat, daß alle Kräfte der Natur, die der Mensch auf Erden benutzt, daß das Leben selbst umgesetzte Sonnenwärme darstellt, das hat der Naturmensch in richtiger Ahnung vorweggenommen und in der Sonne den Urheber und Spender des Lebens und Schöpfer aller zur Erhaltung des Lebens erforderlichen Güter verehrt. Darum wird z. B. in den Veden die Sonne außer unter vielen anderen Namen (wie Surya, Savitry, Mitra, Vishnu, Puschan usw.) auch unter den Namen Pragâpati (Herr aller lebenden Wesen) und Visvakarman (Alles machend) gefeiert. Als Lichtgott wird der Sonnengott

Digitized by Google

zum Gott der Heiligkeit und der Wahrheit; denn das Licht ist das Reinste, d. h. Heiligste, und die natürliche Erleuchtung wird zum Symbol der intellektuellen Erleuchtung. So wird der parsische Mithra ebenso wie der hellenische Apollon zu einem Gott der Reinheit und Heiligkeit und der Sonnengott Ra als der dreimal große Lichtgott (Taate oder Thoth) offenbart den Ägyptern ihre 42 heiligen Schriften, den Inbegriff aller priesterlichen Weisheit.

Die Sterne treten erst später dem Menschen nahe, weil eine weit geschärftere Aufmerksamkeit dazu gehört, die einzelnen wiederzuerkennen und ihren Lauf zu verfolgen; der Lauf der Sonne aber drängt sich durch den von ihm abhängigen Wechsel der Tageszeiten auch dem blöden Verstande auf. Am Sonnenlauf kommt unwillkürlich der Lauf der Zeit dem Menschen zum Bewußtsein, und zugleich als geregelter Wechsel der Zeiten (Tages- und Jahreszeiten). Wenn also der allumfassende Himmel nur den Raum veranschaulicht, so vergegenwärtigt sich in der Sonne die Zeit; wenn jener die Unendlichkeit versinnlicht, so stellt diese die Ordnung der Unendlichkeit durch Maß und Regel dar. So wird der Sonnengott einerseits zum Zeitgott (Kronos[1]), Saturn), andererseits zum Gott des Maßes und der Ordnung und der aus beiden fließenden Künste und Wissenschaften (Apollon).

Die verschiedenen Mythenkreise des Sonnengottes drehen sich teils um den täglichen Sonnenlauf und den Wechsel von Tag und Nacht, teils um die Verschiebungen der Sonne am Himmel in längeren Zeiträumen (Wanderung durch die zwölf Sternbilder des Tierkreises, — zwölf Arbeiten des Herkules und anderer Sonnenheroen), teils um den vom Jahreslauf der Sonne abhängigen Wechsel der Jahreszeiten und der Vegetation, teils endlich um die Beziehungen zwischen Sonne und Mond. Nacht und Winter entziehen die Sonne ganz oder teilweise der Menschheit; besonders der Winter drängt sich als bedenklich auf, weil die Entziehung der Sonne zum Tode der Vegetation führt. Apollon, der bei Beginn des Winters Griechenland verläßt, erhält mit Entlassungsgesängen das Geleite, und wird im Frühling, wo er von Schwänen gezogen aus dem Lande der Hyperboreer heimkehrt, mit Einladungsgesängen zurückgeholt. Meist wird aber der Tod der Vegetation auf den Sonnengott selbst übertragen; Baldr wird schon bei der Sommer-

[1]) Daß Kronos nur eine dialektisch-verschiedene Form des griechischen Wortes Chronos (Zeit) sei, wie hellenische Schriftsteller behaupten, ist ganz unwahrscheinlich, da alte Götter niemals mit so abstrakten Namen bezeichnet zu werden pflegen.

Digitized by Google

sonnenwende durch Loki, die Hitze, und Hödr, den finsteren Winter, getötet, und Osiris, Adonis, Attes, Thamuz, Dionysos usw. sterben gleichfalls nur, um mit der Wintersonnenwende wieder aufzuerstehen, beziehungsweise um als kleines Kind wiedergeboren zu werden (wie Osiris in seinem Sohne Horus dem jüngeren).

Wenn in heißen und regenarmen Gegenden die Tageshitze dazu nötigt, mehr die Nacht zum wachen Leben zu benutzen und ihr für den erquickenden und befruchtenden Tau dankbar zu sein, da gestaltet sich der Himmelskultus zur Verehrung des Nachthimmels, der Sonnenkultus zur Verehrung der Gestirne, vor allen des Mondes als des wichtigsten Nachtgestirns. Der Mond erleuchtet das Leben der Nacht wie die Sonne am Tage, und bildet so das rechte Seitenstück zu derselben; ebenso ergänzt er durch seine Umlaufszeit und Phasendauer die Zeitrechnung, welche zwischen Tag und Jahr Zwischenstationen (Monat und Woche) braucht. Im Gegensatz zu der Glut der Sonnenstrahlen spendet der Mond ein kühles bescheideneres Licht, und wenn er dennoch segensreich wirkt, so ist es ein verschleierter, geheimnisvoller Einfluß; da nun in allen Sprachen (mit Ausnahme der ägyptischen, akkadischen und deutschen) der Mond weiblich ist, so erscheint derselbe als eine Göttin, die im Gegensatz zur brünstig glühenden Sonne als keusche Jungfrau aufgefaßt wird (Anais, Artemis, arabisch Al-Ilât oder Allât). Dem Monde wird der Tau zugeschrieben, welcher als Ersatz des Regens die von der Sonnenglut verdorrte Pflanzenwelt tränkt, und dadurch wird er zum Urheber der Fruchtbarkeit. Da nun gleichwohl das Licht des Mondes nur ein von der Sonne erborgtes ist, so muß die Sonne Mittel sein für das Leuchten des Mondes, welches Mittel ist für das Gedeihen des Lebens. Wo also hauptsächlich der Mond als die wohltätige Gottheit verehrt wird, da tritt die Sonne, obwohl eigentlich der mächtigere Gott, in den Dienst des Mondes, das männliche Prinzip in den Dienst des weiblichen, und spinnt nun für letzteres das Gewebe seiner Strahlen, daher bei so vielen Sonnengöttern und Sonnenheroen die zeitweilige Dienstbarkeit bei einem Weibe als mythischer Zug vorkommt.

Hieraus erhellt zugleich, daß die Jungfräulichkeit der Mondgöttin kein Charakterzug ist, der nicht auch dem Gegenteil Raum gäbe, denn die keusche Göttin wird ja zugleich als eine durch den Tau befruchtende gedacht, und darum kann sie bald die jungfräuliche Schwester des Sonnengottes (Artemis und Apollon), bald seine Gattin oder Geliebte darstellen (Osiris und Isis, Zeus und Semele

Digitized by Google

usw). Ebenso ist der Gegensatz, in welchem sich der Kultus der keuschen Mondgöttin (Anais, Astarte) zu demjenigen der fruchtbaren Wolken- und Erdgöttin (Mylitta, Aschera) befindet, kein unüberwindlicher, weil die Fruchtbarkeit spendende Seite der Mondgöttin die Brücke bildet, um vom einen zum anderen hinüberzugleiten; dadurch wird es begreiflich, daß Erd- und Mondgöttin da leicht in einer Person verschmelzen konnten (z. B. Aschera-Astarte, Alilât-Aluzza, Anahita oder Anais), wo Himmels- und Sonnengott in eine Person verschmolzen sind (Bel, Baal, Moloch, Allah-Schamsch usw.), und daß es kaum eine Mondgöttin ohne Züge der Erdgöttin, kaum eine Urwasser-Erdgöttin ohne Charakter der Mondgöttin gibt. Wo sich die Zeugungskraft des Himmels und der Sonne und die Fruchtbarkeit der Erde und des Mondes zu je einer Gestalt verschmelzen, und das so entstandene höchste Götterpaar für die Religion maßgebend wird, da kommt es leicht zu einer Potenzierung der geschlechtlichen Färbung, welche namentlich in den syrischen Religionen zu den widerwärtigsten Ausartungen des Kultus geführt hat.

Wie bei allen Naturmächten ist auch bei der Sonne mit der wohltätigen Seite die verderbliche vereinigt; wenn sie im Frühjahr die Vegetation aus dem Boden hervorlockt und im Sommer die Ernte reift, so zerstört sie durch den Glutbrand des Hochsommers, was sie selbst erzeugt, verzehrt als Kronos-Çiva ihre eigenen Kinder. Diese zwiespältige Natur kommt bei den meisten Sonnengöttern zur Erscheinung; auch Apollon ist nicht bloß der holde Frühlingssonnengott, sondern ebensowohl die pest- und todbringende Glutsonne. In Kronos ist die letztere Seite stärker betont, aber er ist doch auch der Zeitiger der Ernte. Eine solche Zwiespältigkeit kann also ganz wohl von einer einzigen Gestalt getragen werden; sie kann aber auch zum Anlaß werden, daß die Gestalt sich in zwei zerteilt. Da stets eine Mehrheit von Namen dieselbe Naturgottheit bezeichnen, so können unter diesen einige die gute, andere die böse Seite ihres Wesens stärker hervortreten lassen; bleibt bei beiden die Einheit mit der Naturerscheinung gewahrt, so spaltet der Sonnengott selbst sich in einen guten und einen bösen Gott, welche als Gegner in ihren Zielen sich gegenüberstehen und demgemäß bekämpfen.

Zu solchen extremen Konsequenzen kann es aber nur da kommen, wo es an einer anderweitigen Naturgottheit fehlt, welche die Bekämpfung des Sonnengottes in seiner verderblichen Wesenheit übernähme; findet sich eine solche ungesucht ein, so ist es natür-

Digitized by Google

licher, bei der Einheit des Sonnengottes stehen zu bleiben, als zu der erzwungenen Fiktion fortzuschreiten, daß der gute Sonnengott den ihm von dem bösen Sonnengott aufgezwungenen Kampf auch seinerseits aufnehme und siegreich durchführe. Eine solche Naturmacht, welche von selbst die verderblichen Wirkungen der Sonnenglut bricht und mildert, ist nun das Gewitter, und daher der Gewittergott der natürliche Bekämpfer und Besieger des Sonnengottes, sobald letzterer seine verderbliche Seite entfaltet; wo also die Gewitter im Hochsommer nicht zu selten sind, da wird es zu der Spaltung des Sonnengottes in einen guten und einen bösen entweder gar nicht kommen, oder dieselbe wird doch nicht die erste Stelle in dem ganzen religiösen Vorstellungskreis gewinnen (so bleiben Baldr und Loki dem Odin untergeordnet). Wo hingegen die Gewitter ganz fehlen oder doch, wie im Niltal und auf der persischen Hochebene, selten sind, da wird, falls die Sonne den ersten Rang unter den religiösen Objekten einnimmt, auch der Dualismus zwischen dem guten und dem bösen Sonnengott eine dominierende Stellung im religiösen Anschauungskreis gewinnen.

In Ägypten hatte zwar ursprünglich die vertrauensvolle Gemütsart des Volkes im Verein mit der natürlichen Gunst seines Landes sich ausschließlich mit guten Gottheiten begnügt, und es bedurfte erst des halbtausendjährigen Kampfes zwischen diesen einheimischen Göttern und dem überwiegend bösen Sonnengott (Seth) der semitischen Eroberer und Unterdrücker (Hyksos), um diesen Kampf für die Mythologie des neuen Reiches an die erste Stelle zu rücken, und alles auf den Gegensatz von Osiris und Typhon (Seth) zu beziehen. In der baktrischen Urheimat der Zarathustralehre war den Menschen das Leben von der Natur schwerer gemacht, und die Bekämpfung der bösen Mächte des nordischen Schnees und der südlichen Wüstenwinde projizierte sich dort leichter auf ein dualistisches Götterpaar; aber dafür stehen auch die beiden Gegner schon mehr als Abstraktionen physischer und moralischer Qualitäten einander gegenüber und erinnern nur durch gelegentliche Züge an ihre Genesis aus dem guten Lichtgott und bösen Hitzegott. Unter den natürlichen Göttern bleibt jedoch der gute Sonnengott Mithra der Hauptgott, welcher im Dienste des Ahura mazda den übel gesinnten Azidahaka bekämpft. In Ägypten beherrschte der Dualismus zwar die Volksreligion des neuen Reiches, spielte aber in dem theologischen System der Priesterreligion nur eine mehr untergeordnete Rolle; im Parsentum hingegen bildet der Dualismus die spekulative Spitze der

Digitized by Google

ganzen religiös-ethischen Weltanschauung und durchdringt das gesamte Volksleben, obwohl in demselben auch der Kultus anderweitiger Natur- und Elementargötter seinen Platz behauptet.

Wo hingegen wie bei den Syrern eine solche dualistische Spaltung des Sonnengottes ausbleibt, also die gute und böse Seite desselben in einer Person vereinigt bleiben, und doch das Klima und die Beschaffenheit des Landes die böse, zerstörende Seite des Gottes in den Vordergrund treten lassen, da muß, wenn der Sonnengott der höchste Gott bleibt, die Religion einen furchtbaren Charakter annehmen und ihr Bestreben auf Besänftigung des beständig drohenden und wütenden Gotteszornes gerichtet sein. Der fortdauernde Zorn des Gottes läßt darauf schließen, daß die bisherigen Opfer ihm nicht genügt haben, daß es einer quantitativen und qualitativen Steigerung der Opfer bedarf, um seinen Grimm zu beschwichtigen. Damit der Gluthitzegott nicht das ganze Volk fresse, opfert dasselbe lieber einen Teil seiner selbst, und zwar seinen wertvollsten Teil, seine Edlen und deren Kinder, alle Erstgeburt seiner Weiber, Rinder, Schafe usw., und mordet die Opfer durch verbrennende Glut, um das Wesen des Gottes damit anzudeuten. Zu der oben erwähnten geschlechtlichen Wollust gesellt sich die Grausamkeitswollust, um die religiöse Wollust ins Extrem zu treiben; so entfesselt der religiöse Naturalismus die häßlichsten Triebe der menschlichen Natur, wenn ein unglückliches Zusammentreffen klimatischer Verhältnisse und ethnologischer Veranlagung ihnen das Übergewicht über die edleren Triebfedern des Menschenherzens verleiht. —

Neben den ersten und zweiten Götterkreis stellt sich nun der dritte; wie der erste bei den Chinesen, der zweite bei den Ägyptern, Persern und Semiten die Hauptrolle in der Mythologie spielt, so der dritte bei den übrigen Ariern. Hieraus geht schon hervor, daß auch dieser dritte Götterkreis vor der Trennung der arischen Stämme entwickelt gewesen sein und eine hervorragende Rolle gespielt haben muß, welche durch den Eintritt in andere klimatische Verhältnisse zwar herabgedrückt, aber selbst bei den Parsen nicht ganz wieder ausgelöscht werden konnte. Zu einer vollständigen Oberhoheit gelangte der Gewittergott nur bei den Indern, und auch bei diesen nur in der vorbrahmanischen Periode, in welcher Vishnu und Çiva noch reine Sonnengötter sind; bei den Gräcoitalern und Germanen hingegen trat ein mehr verwickelter mythologischer Verschmelzungsprozeß ein. Ähnlich wie bei den Semiten das Götterpaar Sonne und Mond mit dem älteren Himmel

Digitized by Google

und Erde zu einer geschlechtlich differenzierten obersten Gottheit zusammenwächst, so wachsen bei den Westariern die Gewittergötter mit den Sonnengöttern zusammen. Wenn bei den Lydern und Parsen die Sonnengötter dominieren, und die Züge der Gewittergötter nur gleichsam als bereichernden Schmuck an sich nehmen, so tragen bei den Hellenen und Germanen die obersten Götter (Zeus, Odin) in erster Linie die Züge von Gewittergöttern, und verleugnen zwar nicht den Charakter von Sonnengöttern, aber doch so, daß dieser Charakter zurücktritt und sogar der Vertretung der alten Himmelsgötter den Vorrang einräumen muß, was sich bei Zeus schon im Namen (Dyaus) ausdrückt. Diejenigen hellenischen und germanischen Göttergestalten, welche in erster Reihe Sonnengötter sind, gehören entweder verdrängten Götterkreisen an (wie Kronos), oder nehmen erst eine zweite Stellung in der herrschenden Götterdynastie ein (wie Apollon und Freyr), ohne doch darum sich von der Verschmelzung mit der Gewittergottheit völlig rein erhalten zu können.

Der Wert des Gewitters für den Menschen besteht darin, daß es die übermäßige Hitze mildert und den ersehnten Regen spendet, daß es also den sengenden und dörrenden Sonnengott bekämpft und seine bösen Absichten überwindet. Der Hitzedämon wird in allen Mythologien ohne Ausnahme als Schlange, Wurm oder Drache angeschaut; es sind dies ursprünglich die daherwälzenden schwarzen Wolkenmassen, welche die Sonne verfinstern, und die wohltätigen Regenwolken entführen oder gefangen halten, dann aber das allgemein angenommene Sinnbild des Hitzedämons selbst. Die vorgelagerte regenlose Wolkenwand, d. h. den Wurm Vritra selbst, oder seine Hirnschale, oder den Berg, in welchem er den Regen gefangen hält, spaltet der Gewittergott Indra mit seinem Blitzfeuer Agni und befreit dadurch den Regen Soma, auf den es bei dem ganzen Kampf schließlich ankommt. Indra ist also das aktive Subjekt, Soma das passive Ergebnis, der Siegespreis und die Kampfesbeute, Agni ein aktiv-passives Mittelwesen, — aktiv, wenn er in seiner Beziehung auf Soma, passiv, wenn er in seiner Beziehung zu Indra betrachtet wird. Indra ist die Kraft und Tätigkeit schlechthin, der Kampf- und Siegesgott; Agni fällt mit dem Element des Feuers, wie Soma mit dem des Wassers zusammen. Auch hier spielen die Götter sehr ineinander: Indra ist selbst der Blitz, den er schleudert, also gleich Agni, und ist als Befreier des Soma auch ein Regengott (Jupiter pluvius), der die Stelle des Soma vertritt. Ebenso ersetzt Agni als selbsttätig ge-

Digitized by Google

dachter Blitz den Indra, und sogar Soma kann als Inbegriff des Gewitters statt als sein Ergebnis verehrt werden. Wie die aktiven Gewittergötter Indra und Agni die Neigung haben, mit den aktiven Hauptgöttern der beiden ersten Götterkreise zu verschmelzen (Zeus und Odin, Çiva und Moloch), so neigt der passive Gott des dritten Kreises, Soma, dazu, mit den passiven Göttern der ersten beiden Kreise (Erde und Mond) zu verschmelzen oder doch in nähere Beziehung zu treten (der indische Soma wird später selbst Mondgott, wie die meisten Mondgöttinnen zugleich Göttinnen der befruchtenden Feuchtigkeit sind).

Neben dieser ungeschlechtlichen Auffassung des Gewittervorganges geht eine geschlechtliche in verschiedenen Modifikationen einher, welche aus der Übertragung der mythologischen Anschauungen aus den Stufen der beiden ersten Götterkreise auf den dritten zu erklären ist. Die älteste auf der Stufe des ersten der drei Götterkreise erwachsene Anschauung scheint diejenige zu sein, in welcher der Himmelsgott selbst als Sturmwind die vor ihm fliehende Wolke verfolgt, — zoomorphisch gedacht als Verfolgung der Stuten durch den Hengst oder der Kühe durch den Stier; nachdem er die Verfolgte eingeholt, zeugt er mit ihr in ehelicher Umarmung den Blitz und Regen als Kinder, wobei die Analogie des Feuerquirls mit dem Begattungsakt eine wichtige Rolle spielt. Diese Auffassung entspricht der Stufe der Himmelsverehrung, wogegen auf der Stufe der Sonnenverehrung die hinter der Wolke sich verbergende Sonne als Gemahl derselben betrachtet wird, welcher mit ihr in schamhaft verborgener Begattung die Blitz- und Regengötter zeugt; hier kann natürlich der Drache, welcher den Regen verborgen hatte, nicht selbst wieder als Glutsonne gedacht sein, sondern fehlt entweder gänzlich oder hat eine von der Sonne abgelöste selbständige Bedeutung.

Tritt nun der Gewittergott, der vorher als Kind von Himmel und Erde, oder Himmel und Wolke, oder Sonne und Wolke galt, in die erste Stelle ein, verdrängt Indra den Dyaus, Zeus den Kronos von seinem Throne, dann spielt leicht die geschlechtliche Auffassung, welche das Gewitter auf Grund der Himmels- oder Sonnenverehrung fand, in den Gewitterkampf des selbständig gewordenen Gewittergottes hinein und schiebt sich zwischen die Befreiung der Regenwolke oder des Regens und dessen Niederströmen zur Erde noch die eheliche Verbindung zwischen dem Befreier und der Befreiten ein. Auf der anthropomorphischen Anschauungsstufe wird die vom Drachen gefangen gehaltene Regen-

Digitized by Google

wolke natürlich zur Jungfrau (statt zur Kuh oder zur Stute), und alle Heroensagen, in denen es sich um Befreiung einer Jungfrau aus dem Verließ eines Drachen handelt, sind ursprünglich Gewittersagen, gleichviel, ob wie gewöhnlich die Ehe auf die Befreiung folgt, oder ob sie außer Betracht bleibt (wie z. B. bei Kadmos). Nicht minder weisen auf den Gewittervorgang alle diejenigen Mythen zurück, welche die Zurückgewinnung eines geraubten und verborgenen Schatzes zum Gegenstand haben, sei es, daß ein Gott in Tiergestalt, sei es, daß ein Heros die Befreiung unternimmt.

Wenn alle arischen Mythologien die Überwindung des bösen Sonnengottes oder Hitzdämons durch den Gewittergott in vielfachen Varianten enthalten, so hat sich in Hellas die Erinnerung daran erhalten, daß der Sonnengott selbst nicht das ursprünglichste religiöse Objekt bildet, sondern sein Kultus erst einen schon bestehenden älteren zu verdrängen hatte. Der von Zeus entthronte Kronos hat selbst die Herrschaft dem Himmelsgott Uranos entrissen. Allerdings bildet diese Reihenfolge von Götterdynastien zugleich ein Stück des Jahreskreislaufes; wenn der Sonnengott erst im Hochsommer, nachdem er böse geworden, vom Gewittergott bekämpft und überwunden wird, so ließ sich die Herrschaftsperiode des Uranos ungezwungen ins Frühjahr verlegen, wo die Sonne noch keine Kraft wiedergewonnen hat, aber die Erde von den unaufhörlichen Regengüssen des Himmels befruchtet wird. Aber diese Darstellung des Jahreskreislaufes durch sich ablösende Göttergenerationen wäre doch ihrer Entstehung nach unverständlich, wenn nicht Reminiszenzen an die Vergangenheit des eigenen religiösen Bewußtseins zu dieser eigentümlichen Einkleidung den Weg gezeigt hätten: wäre dem nicht so, so müßte jede Jahreszeit bei ihrer Wiederkehr stets von neuem dem entsprechenden Gotte gewidmet sein, und bliebe die fast alleinige Herrschaft des jüngsten Götterkreises im hellenischen Kultus unvereinbar mit dieser Einkleidung des Jahresmythus. Diese Ablösung der Götterkreise in der hellenischen Mythologie kann deshalb zur Bestätigung der soeben dargelegten Auffassung dienen, welche sich wesentlich auf das Verhältnis der chinesischen, semitischen und arischen Mythologie und auf den Parallelismus des sprachlichen und religiösen Entwickelungsganges stützte.

Hiermit ist nun nicht etwa gemeint, daß zu Anfang bloß der Himmel und dann bloß die Sonne und dann bloß das Gewitter verehrt worden sei; dies wird schon hinlänglich durch die Erörterun-

Digitized by Google

gen über das Erwachen des religiösen Bewußtseins, über die Auffassung des Gewitters aus dem Gesichtspunkt der Himmels- oder Sonnenverehrung und über die Verschmelzung der jüngeren mit den älteren Stufen der Naturreligion widerlegt. Die Meinung geht nur dahin, daß anfänglich der Himmel in seiner Totalität und Universalität das Objekt der religiösen Verehrung bildete, später aber die besonders hervorstechenden Himmelserscheinungen, wie Sonne und Gewitter, ein mehr und mehr selbständiges Interesse für sich in Anspruch nahmen, in welches der religiöse Mensch sich vertiefte, ohne doch darum den Zusammenhang mit der Universalität des Himmels jemals ganz aus den Augen zu verlieren. Die Übereinanderlagerung und Durchdringung der Götterkreise läßt sich vergleichen mit der Übereinanderlagerung geologischer Schichten, welche nur an einzelnen Örtlichkeiten rein hervortreten, an den meisten aber durch Verwerfungen und chemische Metamorphosen bis zur Unkenntlichkeit verwischt sind. Ist aber erst der Schlüssel zu ihrem Verständnis gefunden, dann entwirrt sich das scheinbar Unverständliche. Dieser Schlüssel ist in dem Vorstehenden gegeben, während eine Durchführung seiner Anwendung auf das Gebiet der vergleichenden Mythologie ganz aus dem Rahmen der hier beabsichtigten Darstellung herausfallen würde.

Die Durchdringung der Götterkreise läßt erkennen, warum jede von einem einzigen Urmythus ausgehende Behandlungsweise der vergleichenden Mythologie bis auf einen gewissen Punkt erfolgreich scheint, ohne darum erschöpfend zu sein, so z. B. wenn die einen alles auf die Sonne, die andern alles auf das Gewitter beziehen wollen; wer aber aus der bereits in der gemeinsamen Urzeit der arischen Mythologie stattfindenden Durchdringung der drei Götterkreise den Schluß ziehen wollte, daß dieselben nur vereint auftreten können, der würde ebenfalls einer Einseitigkeit sich schuldig machen, welche auf die chinesische und syrische Mythologie nicht paßt. Die Frage, ob die Semiten und Mongolen mit den Ariern dereinst einen Stamm gebildet haben oder nicht, ob die vorhandene Übereinstimmung aus gemeinsamer und einheitlicher ethnischer Entwickelung oder aus getrennter, aber paralleler Entwickelung zu erklären sei, können wir hierbei füglich auf sich beruhen lassen. Es genügt für die Unanfechtbarkeit der gegebenen Darstellung, daß für den Fall der Verneinung der gemeinsamen Abstammung die Entwickelung der drei Götterkreise eine so zwingende Selbstverständlichkeit und psychologische Natürlichkeit besitzt, um den Parallelismus der Entwickelung auch unter

Digitized by Google

getrennten Stämmen bei Voraussetzung gleicher Kulturstufen als unausbleiblich erscheinen zu lassen.

2. Die Wesensidentität aller Götter.

Wir haben im ersten Abschnitt gesehen, daß die Naturreligion wesentlich auf der Identifikation von Gott und Naturerscheinung oder Element beruht, daß als dritter mit diesen beiden identifizierter Bestandteil die zoomorphische oder anthropomorphische Phantasiegestalt des Gottes hinzutritt, ohne die Identität von Gott und Element zu stören, und daß endlich die plastische Phantasie die verschiedensten Tiergestalten und die Menschengestalt demselben Gott beilegt, ohne an der Verschiedenheit dieser, mit einer dritten gleichgesetzten Größe Anstoß zu nehmen. Man muß sich diese Tatsachen, welche die völlige Gedankenlosigkeit und kritiklose Phantastik des Naturmenschen bekunden, recht lebhaft vergegenwärtigen, wenn man sich dazu befähigen will, zu verstehen, in welchem Lichte dem Naturmenschen die Vielheit der religiösen Objekte erschien. So lange freilich die Ahnenseelen und örtlich abgegrenzten Naturobjekte allein die religiösen Objekte ausmachen, bleibt eine gewisse Vielheit unaufhebbar. Der Stammvater dieses Geschlechts ist ein anderer als der Stammvater jenes, wenn auch vielleicht beide totemistisch mit dem Stammvater bestimmter Tierarten zusammenfließen; die Quelle, der Baum, die Grotte, der Berg an diesem Orte sind schon durch die sinnliche Wahrnehmung als schlechthin andere beglaubigt wie Quelle, Baum, Grotte und Berg in einer anderen Landschaft. Aber wenn einmal das religiöse Bewußtsein sich von der Beschränktheit der Ahnenseelen und Lokalgottheiten zu der Allgemeinheit der Himmelsgötter erhoben hat, dann liegt die Sache anders. Am Himmel fließt der blaue oder schwarze Hintergrund mit den Wolken und dem sie treibenden Winde so ineinander, daß die Grenzen nicht genau festzustellen sind und darum die nicht ausbleibenden Versuche der Individualisierung etwas Fließendes haben. Auch Sonne, Mond und Sterne können trotz ihrer schärferen Abgrenzung bald als bloße Bestandteile des Einen Himmels, bald als selbständige Individuen aufgefaßt werden; ja sogar der Himmel kann als ihr Appendix gelten, wenn er sich nur aus den kristallenen Gestirnsphären zusammensetzt. Dieses Verfließen der Himmelsgottheiten ineinander steht in entschiedenem Gegensatze zu der scharfen Sonderung der lokalen niederen Kultusobjekte, und darum muß

Digitized by Google

sich der religiöse Naturalismus auf der himmlischen Naturgrundlage zu etwas wesentlich anderem entwickeln als auf der irdischen.

Uns modernen Verstandesmenschen ist es selbstverständlich, daß dasjenige, was vieles ist, nicht auch in demselben Sinne Eines sein kann, daß viele Götter nicht ein Gott sein können, daß der Polytheismus den Henotheismus aufhebt, und wenn einige unter uns doch geneigt sein sollten, zugunsten der christlichen Trinität eine Ausnahme zu machen, so doch nur dadurch, daß sie ins Gebiet eines übervernünftigen Mysteriums hinaufgerückt wird. Aber auf dem Standpunkt des Naturmenschen besteht dieser Unterschied einer gesetzmäßigen und einer mysteriösen Sphäre, eines vernünftigen und eines übervernünftigen Gebietes noch gar nicht; die ganze Natur erscheint ihm in einem Lichte, das wir mysteriös und übervernünftig nennen würden, weil ihm gar nicht einfällt, die Herrschaft der Vernunftgesetze in demselben vorauszusetzen; das man aber doch in bezug auf sein Bewußtsein nicht so nennen kann, weil es diesen Namen erst nach Herausbildung des noch latenten Gegensatzes verdient.

Wenn die christliche Theologie die Einwendungen des Verstandes gegen die Dreipersönlichkeit des einen Gottes durch Hinweis auf die Inkompetenz des Verstandes in einer mysteriösen, übervernünftigen Sphäre zum Schweigen bringt, so hat der Naturmensch es gar noch nicht nötig, durch eine ähnliche Abwehr die Einwendungen des Verstandes zum Schweigen zu bringen, weil es letzterem noch gar nicht in den Sinn kommt, solche zu erheben. Das Organ, mit welchem der Naturmensch das makrokosmische Naturmysterium, in dem er lebt und webt, zu ergreifen sucht, ist eben nicht der Verstand, sondern die Phantasie; ist der Verstand einmal erwacht, so kommt er in gradliniger Konsequenz dazu, seine Kompetenz für alles und jedes durch Leugnung einer übervernünftigen Sphäre aufrecht zu erhalten, aber solange die Phantasie herrscht, ist dergleichen nicht zu erwarten. Man kann daher sagen, der Naturmensch befinde sich mit seinen vielen religiösen Objekten in einer ähnlichen Lage, wie der mit keiner Verstandeskritik je in Berührung gekommene Christ gegenüber den drei religiösen Objekten seiner trinitarischen Gottheit; der eine wie der andere verehrt in jedem der vielen oder der drei religiösen Objekte die ganze und ungeteilte Gottheit, soweit sie seinem Bewußtsein aufgegangen ist, und legt daher der Reihe nach dem jeweiligen Objekt des aktuellen religiösen Verhältnisses die Prädikate seines höchsten Gottes bei, ohne daran Anstoß zu

Digitized by Google

nehmen, daß sie dadurch implizite den übrigen der Reihe nach aberkannt werden. Der Unterschied zwischen den beiden Fällen liegt nur einerseits in dem Inhalt der Prädikate des höchsten Gottes und andererseits darin, daß die christliche Trinität nach außen gewendet, d. h. gegen alle sonst etwa noch aufzustellenden religiösen Objekte, mit einer ausschließenden Negation behaftet ist, d. h. Monotheismus ist, während der Naturreligion diese reflektierende Negativität fehlt. Nach innen gewendet aber fällt der trinitarische Gottesbegriff des Christentums ganz ebenso wie der polytheistische Gottesbegriff der Naturreligion unter die Kategorie des Henotheismus und nicht unter die des Monotheismus, welche letztere nur der Unitarismus in seinen verschiedenen älteren und neueren Modifikationen für sich in Anspruch nehmen kann.

Henotheismus[1]) bedeutet eine Auffassung und Behandlung des religiösen Objektes, als ob dasselbe nicht bloß ein Gott, sondern der Gott schlechthin wäre, aber ohne die Absicht oder den Gedanken, die gleiche Behandlung anderer Götter damit ausschließen zu wollen. So wenig die Phantasie, welche sich Indra als Büffel vergegenwärtigt, damit die Möglichkeit ausschließen will, ihn im nächsten Augenblick als Adler und Falken vorzustellen, so wenig will die Phantasie, welche den höchsten Gott als den Gewittergott Indra verehrt, damit die Möglichkeit ausschließen, ihn im nächsten Augenblick als den Sonnengott Surya, oder als den Himmelsgott Rudra-Varuna anzubeten. Der Henotheismus entsteht also nicht etwa durch eine bloß negative Gedankenlosigkeit und Vergeßlichkeit des Polytheisten, der bei der Anbetung des Surya als des höchsten Gottes es aus unbegreiflicher Gedächtnisschwäche aus dem Sinn verloren hat, daß es auch noch andere Götter gibt, welche von anderen Leuten und von ihm selbst zu anderen Zeiten in gleicher Weise angebetet worden sind; sondern der Henotheismus besteht in der allen Naturgottheiten zugrunde liegenden positiven Identität, welche es möglich macht, in jedem Gotte, wenigstens in jedem der ursprünglichen Hauptgötter, den Gott schlechthin, das Göttliche als solches, die Gottheit zu verehren, und welche es zu einer relativ gleichgültigen Sache macht, in welcher besonderen Göttergestalt man den Gott verehrt. Die kritiklose Phantastik der Vorstellungsbewegung räumt zwar ein Hindernis aus dem Wege, dessen Vorhandensein das

---

[1]) Das Verdienst, diesen Begriff in die Mythologie eingeführt und mit fortschreitender Deutlichkeit begründet zu haben, gebührt Max Müller.

Digitized by Google

Zustandekommen des Henotheismus unmöglich machen würde, aber sie gibt für sich allein noch keine positive Erklärung für dessen Zustandekommen und Fortbestehen, welche allein in dem Bewußtsein von der wesentlichen Identität der Götter gesucht werden kann.

Die uns Modernen hierbei nahe liegende Reflexion, daß dann doch eigentlich die in Wahrheit gemeinte höchste Gottheit etwas numerisch einziges hinter den vielen Göttern sei, liegt dem Naturmenschen fern, der durchaus einen konkreten Gott braucht, und die Konkretheit nur als sinnliche Bestimmtheit und plastische Anschaulichkeit zu denken vermag. Diese Reflexion setzt, um möglich zu werden, schon voraus, daß die Unzulänglichkeit des Henotheismus, d. i. der Widerspruch, der darin liegt, bald diesen, bald jenen Gott als höchsten zu preisen, vom Verstande bemerkt sei; solange dies nicht geschehen ist, genügt die Erfassung der Einen absoluten Gottheit im Gewande bald dieses, bald jenes Gottes dem religiösen Bewußtsein vollständig und läßt es gar nicht zu der Frage kommen, ob es etwas Höheres geben könne als den bald so bald anders plastisch angeschauten, aber niemals abstrakt gedachten, höchsten Gott. Kommt es dennoch zu dieser Reflexion, so geht der Henotheismus in abstrakten Monismus über, wie wir dies im Brahmanismus sehen werden; dies kann aber nur in einem grüblerischen, zum Akosmismus und absoluten Illusionismus hinneigenden Volke so früh eintreten, daß damit die Entwickelung des Polytheismus im Sinne der Individualisierung und Vergeistigung abgeschnitten oder doch verkümmert wird. Wo hingegen das Bedürfnis nach plastischer Anschaulichkeit die grüblerische Verinnerlichung überwiegt, wo ein derb realistischer Naturalismus den Gedanken an die Möglichkeit, daß alles individuelle Dasein bloßes Truggewebe der Maya sei, nicht aufkommen läßt, da kann der Henotheismus keinenfalls durch die Reflexion auf das, den vielen Göttern zugrunde liegende identische Wesen, sondern nur durch eine individuelle Verselbständigung der konkreten Götter überwunden werden, welche die zugrunde liegende Identität mehr und mehr verdunkelt und endlich in bloßem Polytheismus verschwinden läßt, oder zu exklusivem Monotheismus zuspitzt.

Der Henotheismus ist, wie gezeigt, nur möglich, wenn aller Verehrung konkreter Göttergestalten das Bewußtsein ihrer wesentlichen Identität zugrunde liegt. Aber auch dieses Bewußtsein wird nicht in begrifflicher Form bei dem Naturmenschen gesucht werden dürfen, sondern nur als eine dunkle, unklare Ahnung von

Digitized by Google

einer mysteriösen Einheit, welche, sobald sie in bestimmten Vorstellungen Ausdruck sucht, sich in sinnliche Bilder flüchtet. Als solche stellt die Phantasie hauptsächlich zwei zur Verfügung: die organische Verwandtschaft und die unorganische Emanation. So ist z. B. die zweite Person des trinitarischen Gottesbegriffes von der ersten gezeugt, als Sohn vom Vater, und die dritte ist eine Emanation (Aushauchung) der beiden ersten, ein supranaturalistisch-materialistisches Fluidum, das Odem Gottes oder Geist Gottes genannt wird. Dem Naturmenschen liegt das Organische weit näher als das Unorganische; er wird daher auch dem Verwandtschaftsverhältnis den Vorzug vor dem Emanationsverhältnis geben, und letzteres wird erst da eine größere Rolle zu spielen beginnen, wo der naive Henotheismus in hylozoistischen oder illusionistischen Monismus übergeht.

Anfänglich ist auch das Verwandtschaftsverhältnis kein festes; die Flüssigkeit der Phantasiebestimmungen gestattet es, die eine Verwandtschaft mit der andern (z. B. Sohnschaft, Geschwisterschaft, Ehe) beliebig zu vertauschen, das Erzeugte im nächsten Augenblick an die Stelle des Erzeugers zu setzen, ja sogar ein Verhältnis gradeswegs umzukehren (z. B. Sohnschaft in Vaterschaft). So heißt es beispielsweise in den Veden das eine Mal, daß die Morgenröten die Sonne geboren haben, das andere Mal, daß die Morgenröte eine Tochter der Sonne sei; dann wieder ist sie die Geliebte oder Frau der letzteren, und endlich auch ihre Schwester, da beide Kinder des Himmels heißen. Ebenso gilt Indra bald als Erzeuger der Sonne, bald als ihr Erzeugter. Insbesondere geht die natürliche Neigung dahin, denjenigen Gott, zu welchem man sich grade in ein religiöses Verhältnis setzt, als den Erzeuger alles Übrigen, also sowohl als Vater der Menschen wie der Götter geltend zu machen, und dies hatte eben deshalb keine Schwierigkeit, weil die Unvereinbarkeit dieser verschiedenen Phantasiebestimmungen vom Verstande nicht bemerkt oder doch mindestens nicht beachtet wurde. In der Tat kam es ja nicht so sehr auf die besondere Art des Verwandtschaftsverhältnisses an, als auf die Verwandtschaft überhaupt als sinnliche Darstellung der Wesens-Identität, und diesem Zweck genügte die eine Art der Beziehung so gut wie die andere.

Später gewannen für diese Verwandtschaftsverhältnisse der Hauptgötter bei verschiedenen Völkern bestimmte Annahmen die Oberhand, doch ohne die Beziehungen durchgreifend und zweifellos für alle Mitglieder der Götterfamilie festzustellen. Die so ent-

Digitized by Google

standenen Verwandtschaften bleiben bestehen, wenn das Identitätsbewußtsein, zu dessen Versinnlichung sie dienen sollten, schwindet, wenn der polytheistische Henotheismus sich wieder in bloßen Polytheismus auflöst; aber diese Verwandtschaften wären nie ersonnen worden, wenn nicht die Ahnung der Einheit vorhanden gewesen wäre und in ihnen einen vorstellungsmäßigen Ausdruck gesucht hätte.

Um diese Frage, wie der Naturmensch trotz seines jeweiligen Haftens an der einzelnen Göttergestalt zu dem Bewußtsein ihrer Identität gelange, gründlich zu beantworten, müssen wir drei Verhältnisse unterscheiden: erstens das Verhältnis mehrerer Götter, welche Individualisierungen einer und derselben Naturerscheinung sind, zweitens das Verhältnis mehrerer Götter, welche zwar zu einem der drei Hauptkreise gehören, aber verschiedene Seiten desselben darstellen, und drittens das Verhältnis mehrerer Götter, die zu verschiedenen Götterkreisen gehören. Jedes dieser drei Verhältnisse bedarf einer besonderen Erörterung.

Der einfachste Fall ist der, daß ein und dieselbe himmlische Naturerscheinung, z. B. die Sonne oder das Gewitter, von mehreren Göttergestalten repräsentiert wird; denn alle diese Götter haben ihr Wesen in der Identität mit ein und derselben Naturerscheinung und sind darum auch untereinander identisch. Das Auffallende und Erklärungsbedürftige ist hier nicht sowohl die Identität als die Verschiedenheit. Diese erklärt sich auf sehr verschiedene Weise. Zunächst ist die Vielnamigkeit der Dinge in den ältesten Sprachen dafür verantwortlich zu machen, die bekanntlich an Synonymen viel reicher sind als die neueren Sprachen; wenn die Namen sich verfestigen, so kommt der Naturmensch leicht dazu, mehrere Namen auch als Bezeichnungen mehrerer Individualisierungen derselben Naturerscheinung, also als Bezeichnungen mehrerer Göttergestalten anzusehen. Dieser Vervielfältigungsprozeß wird begünstigt durch lokale Verschiedenheit der Kulte; an der einen Örtlichkeit wird der eine Name, an der andern der andere üblich, und tauschen dann Bewohner dieser verschiedenen Lokalitäten ihre religiösen Vorstellungen miteinander aus, so gelten ihnen die befestigten Namen als Bezeichnungen verschiedener Göttergestalten.

Weitere Ausdehnung gewinnt der Einfluß lokaler Abweichungen, wenn man die Beziehungen sprachverschiedener Nachbarvölker ins Auge faßt. Nur der gebildetere Kopf erkennt in einem Gott des Nachbarvolkes die analoge Gestalt des eigenen

Digitized by Google

religiösen Vorstellungskreises wieder; der Naturmensch hingegen betrachtet den fremdsprachigen Götternamen trotz der Analogie der an ihn sich knüpfenden Mythen als Bezeichnung einer anderen, ihm neuen Göttergestalt, ausgenommen, wenn zufällig die wortgetreue Übersetzung sich mit seinem Götternamen deckt. So vervielfältigt sich der autochthone Götterhimmel eines Volkes durch Einführung von Nachbargöttern, sei es, daß der fremdsprachige Name derselben unverändert beibehalten, sei es, daß er nach dem heimischen Idiom gemodelt, sei es, daß er wörtlich in dasselbe übertragen, sei es, daß er durch eine auf den lokalen Ursprung des Kultus hindeutende Bezeichnung ersetzt wird (z. B. Kythere, Kypris). Was in allen diesen Fällen dazu beiträgt, die Auffassung einer Vielheit der Göttergestalten trotz der Identität der zugrunde liegenden Naturgottheit zu erleichtern, ist die lokal und ethnologisch verschiedene Ausbildung der Mythen. Solange die verschiedenen Mythen an demselben Götternamen haften, stören sie die Einheit seiner Gestalt nicht; sobald sie aber auf verschiedene Götternamen verteilt sind, verstärken und legitimieren sie die Neigung des Volkes, verschiedene Namen auch als Bezeichnungen verschiedener göttlicher Individuen anzusehen.

Endlich kommt zu allen diesen Gründen der Vervielfältigung der Götter noch der letzte hinzu, daß, wenigstens in den arischen Mythologien, jeder Gott eines der drei Hauptgötterkreise mehr oder minder Züge von Göttern eines anderen Kreises annimmt, daß aber diese Entlehnung und Verschmelzung bei jeder der verschiedenen Individualisierungen derselben Naturgottheit etwas anders ausfällt und deshalb ihrer Physiognomie ein abweichendes Gepräge verleiht.

Trotz alledem aber bleibt bei der Vielheit der Göttergestalten das Bewußtsein der Identität der durch sie repräsentierten himmlischen Naturgottheit bestehen, wie bei der Vielheit der zoomorphischen Versinnlichungen einer bestimmten göttlichen Individualität das Bewußtsein ihrer Identität unverletzt bleibt, und der Fortbestand dieser Identität bekundet sich z. B. durch die Leichtigkeit, mit welcher ähnlich, aber doch verschiedenartig durchgebildete Göttergestalten benachbarter Völker sich nachträglich wieder zu einer Gestalt verschmelzen (z. B. der phönizische Archal und der griechische Herakles). Erst wenn zu der polytheistischen Differenzierung und Verfestigung dieser Individualitäten eine Vergeistigung derselben hinzutritt, erst wenn die Göttergestalten außer ihrer natürlichen Bestimmtheit noch einen geistigen Inhalt dazu

erhalten, der von jener mehr oder minder unabhängig ist und sie fortschreitend verdunkelt, also erst in dem Maße, wie die Identität mit der Naturerscheinung aufhört, ihr eigentliches Wesen, ihren für das religiöse Verhältnis maßgebenden Charakter zu bezeichnen, verliert auch diese immerhin fortbestehende Identität mit der Naturerscheinung die Kraft, die Identität der betreffenden Götter untereinander zu verbürgen.

Etwas anders stellt sich die Frage in dem zweiten Verhältnis, wie es mehrere Götter zueinander haben, die dem gleichen Hauptkreise angehören. Hier ergibt sich die Verschiedenheit von selbst daraus, daß verschiedene Seiten desselben Vorganges verselbständigt werden (z. B. Indra, Agni, Soma), oder daß die zunächst der Wahrnehmung sich aufdrängende Erscheinung ihre Ergänzung fordert (z. B. die Sonne den Mond als Nachtgestirn, die Oberwelt die Unterwelt). Die Identität ist hier eine zwiefache. Sie entspringt erstens daraus, daß die verschiedenen Seiten als zusammengehörige Momente eines einheitlichen Ganzen gefaßt werden, deren jedes einzelne das Ganze für das religiöse Bewußtsein repräsentieren kann, und zweitens daraus, daß doch immer eines dieser Momente das Dominierende, über die anderen Übergreifende ist, welches vor allen anderen berufen scheint, das einheitliche Ganze zu vertreten und damit die anderen als aufgehobene Momente in sich zu befassen (so der Himmel im ersten, die Sonne im zweiten, der aktive Gewittergott im dritten Götterkreise). Die Einheit wird also doppelt angeschaut, einmal als Kollektivum aller wesentlichen Momente, und das andere Mal als Hauptgott des betreffenden Kreises, der die anderen unter sich begreift; im ersteren Sinne ist die Identität eines Nebengottes mit dem Hauptgott nur eine indirekte, durch das Kollektivum vermittelte, im letzteren Sinne ist sie eine unmittelbare. Dieser letztere Sinn scheint am wenigsten anwendbar auf das Verhältnis von Sonne und Mond; aber dies scheint doch nur so, denn das, wodurch der Mond wirkt, ist ja nur sein Licht, und dieses ist nicht sein Licht, sondern Licht der Sonne, so daß selbst im zweiten Kreise die Sonne als übergreifendes Ganze des Himmelslichtes gedacht werden kann. Für die beiden anderen Kreise ist der Zusammenhang der einzelnen Götter bereits im vorigen Abschnitt zur Genüge angedeutet[1]).

Das dritte Verhältnis, dasjenige zwischen Göttern verschie-

[1]) Für die Götter des Gewitterkreises findet man diesen Nachweis bei Asmus, „Die indo-germanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwickelung" Bd. I § 1 Der Henotheismus.

Digitized by Google

dener Kreise, ist jedenfalls geeignet, am meisten Schwierigkeiten zu verursachen. Die nächste Auskunft scheint darin zu liegen, daß man auf die nachträgliche Verschmelzung der drei Götterkreise hinweist, in welcher entweder der fortbestehende Gott eines älteren Kreises (z. B. die Erde) mit den Zügen des entsprechenden Gottes aus einem jüngeren Kreise (z. B. des Mondes und des Himmelswassers) ausgestattet wird, oder aber ein Gott eines jüngeren Kreises die Attribute des entsprechenden Gottes der älteren Kreise auf sich herabzieht (z. B. der Gewittergott Odin die des Himmelsgottes Zio). Aber dies wäre doch nur eine äußerliche Verschmelzung ohne innere Identität, wie es beispielsweise die Umkleidung geschichtlicher Heroen mit den Attributen einer mythologischen Naturgottheit ist; durch solche wird niemals das Geschichtliche mit dem Mythologischen wahrhaft identisch, sondern der Heros hört in dem Maße auf, geschichtliche Figur zu sein, als er in die Sphäre der Mythologie hinaufgerückt wird. Die Sphären der verschiedenen Götterkreise würden trotz der Verschmelzung ihrer Attribute in den einzelnen Göttergestalten ebenso heterogene Gebiete gegeneinander bleiben wie Naturmythos und Geschichte, wenn sie nicht schon vor dieser Verschmelzung innerlich identisch wären. Nur weil die Verschmelzung hier ebenso wie die Verwandtschaft nur den sinnlichen Ausdruck für die dunkler oder deutlicher geahnte Identität des Wesens bildet, nur darum kommt sie für unsere Frage in Betracht, gibt aber für sich allein keine Antwort auf dieselbe.

Für den zweiten und dritten Kreis liegt nun diese Identität darin begründet, daß sowohl die Naturerscheinung des Sonnenfeuers als des Blitzfeuers auf das Element des Feuers als das in beiden wirksame Agens zurückweist. Die Sonne und der Blitz sind ebenso wie die vulkanischen Vorgänge nur besondere Manifestationen des leuchtenden und wärmenden Elementes; der Blitz zeigt gleichsam seine Geburt aus dem Dunkel der Wolke, die Vulkane sein chaotisches Arbeiten im dunkeln Raume der Unterwelt, während die Sonne es in seiner Konzentration und gesetzmäßigen Stetigkeit aufweist. In ihrer Identität mit der in ihnen wirksamen elementaren Naturkraft sind Sonne und Blitz mittelbar auch untereinander wesenseins, und darum kann der indische Agni und der ägyptische Ptah auch als Schöpfer oder Erzeuger der Sonne verehrt werden, welche unter diesem Gesichtspunkt nur als hervorragendste Manifestation und Individualisation des kosmischen Urfeuergottes erscheint.

Digitized by Google

Mit dem ersten Götterkreis sind der zweite und der dritte zu einer ähnlichen Einheit verknüpft, wie die Götter eines Kreises mit dem Hauptgott desselben. Der Himmel ist das sichtbare Universum, der anschauliche Makrokosmus; nicht nur Oberwelt und Unterwelt, Himmel und Erde sind von ihm als seine Bestandteile umfaßt und getragen, sondern auch die Weltluft, das Urwasser des Wolkenmeeres und das Urfeuer (Chnum, Neïth, Ptah) sind nur besondere Erscheinungsformen seines Wesens. Wir sahen, wie er als sturmbewegte Luft mit der Wolke das Feuer erzeugt; in der Mythe, nach welcher Zeus den so erzeugten Hephästos vom Himmel zur Erde schleudert, liegt die Bedeutung, daß das Urfeuer der Oberwelt als herniederfahrender Blitz in das Innere der Erde gelangt sei. Der Himmel ist also nicht bloß der älteste, sondern auch der umfassendste der himmlischen Götter; alle anderen Naturgötter sind nur verselbständigte Momente desselben, die in ihm schon enthalten sind, — seine Kinder, die in der Beachtung, welche sie vom Menschen fordern, wohl den Himmelsvater vergessen machen, aber niemals ihm über den Kopf wachsen können. Jeder höchste Gott einer Mythologie muß die Attribute des Himmelsgottes auf sich herabziehen, wenn er nicht selbst der Himmelsgott ist, der die Attribute des Sonnen- und Gewittergottes mit den seinigen vereint. Wenn der Himmelsgott vor der Entstehung des speziellen Sonnen- und Gewitterkultus diese Momente auch schon in sich schloß, so besaß er doch noch nicht das an ihnen, was der mit dem Sonnengott und Gewittergott nachträglich verschmolzene Himmelsgott darstellt; im ersteren Falle schließt er nur implizite und in seinem Wert noch nicht völlig gewürdigt denselben Inhalt in sich, den er nachher als einen erschöpfend explizierten, dem religiösen Bewußtsein ausdrücklich angeeigneten besitzt. Daß aber dieser Inhalt von ihm nicht bloß als eine äußerliche Zutat angeeignet, sondern zur Identität seines Wesens mit ihm verschmolzen wird, das ist nur dadurch möglich, daß dieser Inhalt schon vor der Verschmelzung ihm zu eigen gehörte, daß er von Anfang an der allumfassende (Varuna, Uranos, Amun) war.

In der gesonderten Ausbildung des Sonnen- und Gewittergottes und in ihrer nachherigen Verschmelzung mit dem Himmelsgott erwarben die Henotheisten das, was sie von ihren Vätern ererbt hatten, um es zu besitzen, aber sie hätten es doch nicht in diesem Sinne sich aneignen können, wenn sie es inhaltlich genommen nicht schon von ihren Vätern ererbt hätten. Mit

Digitized by Google

anderen Worten: der Henotheismus hätte sich in der Mythologie der gemischten Götterkreise niemals behaupten können, wenn er nicht schon vor dem Auftreten gemischter Götterkreise dagewesen wäre, und er hätte nicht vor dem Auftreten gemischter Götterkreise existieren können, wenn nicht der ursprünglich einzige Götterkreis der des Himmels gewesen wäre, mit dessen intuitiver Universalität der Henotheismus gleichsam in sinnlicher Unmittelbarkeit gegeben war.

Was für die Hauptgötter der jüngeren Götterkreise, gilt auch für die Nebengötter derselben. Sie alle sind in der einheitlichen Totalität des Universums anschaulich oder phantasiemäßig als aufgehobene Momente gesetzt, und es bedarf bei ihnen nicht einmal der Vermittelung ihrer Wesenseinheit durch die Identität mit den Hauptgöttern ihrer Kreise. Immer und überall, wo ein Gott als höchster Gott gepriesen wird, wird derselbe mit mehr oder minder klarem Bewußtsein an die Stelle des Himmels gesetzt, mit dessen Attributen ausgerüstet, oder mit dem Himmelsgott verschmolzen. Es ist immer nur die pars pro toto genannte poetische Figur, durch welche die Sonne oder das Gewitter zum höchsten Gott erhoben wird; man reflektiert auf diese besondere Himmelserscheinung als auf die augenblicklich dem religiösen Bewußtsein wichtigste, und indem man sie ausspricht, meint man doch wieder mehr als diese wichtigste Einzelheit, meint man das Ganze, das man durch eine unwillkürliche denominatio a potiori bezeichnet.

In der Naturreligion, wo Geist und Materie noch ungeschieden sind, kann der höchste Gott nur der Universalgott, nur das lebendige Universum sein, und im Grunde ist immer dieses gemeint, nach welchem Bestandteil, als dem augenblicklich wichtigsten, dasselbe auch bezeichnet werden möge. Was für uns heute eine Absurdität ist, das Universum zum Objekte des religiösen Verhältnisses zu machen (D. F. Strauß), war dem Naturmenschen, sobald er sich der einheitlichen Totalität des Universums bewußt geworden war, eine psychologische Notwendigkeit; was heute als eine naturwissenschaftliche Schrulle eines Naturforschers erscheint, den Weltäther zum Gott zu erheben (Spiller), war für das eben erst erwachte religiöse Bewußtsein eine selbstverständliche Sache. Nur weil dies selbstverständlich war, war auch der Henotheismus die dem Naturmenschen recht eigentlich natürliche Religionsform und blieb es trotz allen Wandlungen und Verwickelungen der Götterkreise, bis dem vorgeschrittenen Menschengeist

Digitized by Google

ein bloßer Naturalismus nicht mehr genügte. Damit ist nun aber keineswegs gesagt, daß jeder Verehrer eines untergeordneten Gottes immer dessen Identität mit dem lebendigen Universum deutlich im Bewußtsein gehabt haben müsse; im Gegenteil, grade das Bedürfnis nach konkreter anschaulicher Bestimmtheit, welches zur Differenzierung des belebten Universums in viele einzelne Naturgottheiten führte, mußte zu allermeist im religiösen Akte selbst die Gedanken und Gefühle des Menschen auf den Spezialgott konzentrieren, um dessen Hilfe es ihm eben zu tun war. Dies galt sogar schon für die ursprünglichste Himmelsverehrung; entweder wurde der gestirnte Nachthimmel (Varuna, Seb), oder der leuchtende blaue Tageshimmel (Dyaus, Athene), oder die bewegte Himmelsluft (Zeus, Kneph), oder der regnende Wolkenhimmel (Jupiter pluvius, Heimdall) angerufen, aber nicht die Abstraktion des Himmels, welche wir zunächst im Sinne haben, wenn wir das Wort Himmel aussprechen. Auf der Stufe der irdischen Lokalgottheiten bleibt überhaupt die Beziehung des einzelnen Naturobjekts auf die einheitliche Totalität des Universums noch völlig betont, und selbst auf der Stufe der allgemeinen himmlischen Gottheiten taucht sie zunächst nur implizite als dämmernde Ahnung auf, um sich erst in spekulativeren Geistern zu klarerer Anschauung zu verdichten.

Von Anfang an ist die einheitliche Totalität nicht als eine an und für sich genommene zu verstehen, sondern nur als eine den spezifischen Besonderungen zugrunde liegende. Wir könnten sagen: es ist das absolute Subjekt, das sich niemals als solches, sondern immer nur als eingeschränktes Subjekt offenbart, das aber in allen diesen Spezialmanifestationen als identisches Subjekt angeschaut wird; nur muß man bei solcher Erläuterung eingedenk bleiben, daß dies die diskursive Umschreibung eines Gedankens ist, der dem Naturmenschen als solcher gar nicht ins Bewußtsein kommt und kommen kann, der vielmehr bloß als unbewußte Ahnung ihm vorschwebt, aber doch implizite in seiner Auffassung des Göttlichen und seinem Verhalten zu demselben enthalten ist, der dieses sogar in solchem Maße bestimmt, daß es ohne ihn psychologisch unmöglich wäre. Die religiösen Begriffe liegen den religiösen Anschauungen anfänglich ebenso unbewußt zugrunde, wie die logischen Begriffe den sprachlichen Anschauungen; so unbrauchbar die Sprache für die Entwickelung des Denkens sein würde, wenn sie nicht in ihren Gestaltungen bis ins kleinste bestimmt wäre von logischen Kategorien, die ohne Wissen des

Digitized by Google

Redenden und Sprache Bildenden implizite in ihnen enthalten sind, ebenso unbrauchbar wäre die Naturreligion für die Entwickelung des religiösen Bewußtseins, wenn nicht in ihren phantastischen Gestaltungen religiöse Kategorien die unbewußte Triebkraft bildeten. Aber diese Begriffe sind ebenso unklar und verschwommen, wie die Phantasieanschauungen, in denen sie ihren Ausdruck suchen, schwankend und flüssig sind.

Es hieße die Bedeutung dieser Wahrheit gänzlich verkennen, wenn man auch nur die Frage stellen wollte, ob in dem Henotheismus der Naturreligion die zugrunde liegende Einheit theistisch oder pantheistisch, persönlich oder unpersönlich, organisch oder unorganisch, endlich oder unendlich, individuell geschlossen oder unbestimmt unendlich gedacht worden sei; eine solche Fragestellung würde nur beweisen, daß der Fragende sich über die psychologischen Voraussetzungen des Henotheismus noch gar nicht klar ist, daß er Reflexionen einer viel späteren Bildungsstufe des Geistes in eine Phase seiner Entwickelung hineinträgt, wo dieselben noch gar nicht Wurzel schlagen konnten. Der Henotheismus ist die Indifferenz jener Gegensätze; treten dieselben erst ins Bewußtsein, so muß der Henotheismus vor ihnen das Feld räumen, es sei denn, daß er sich auf ein engeres Gebiet zurückzieht und für dieses dem Verstande das Recht abspricht, den Maßstab seiner Gegensätze an ihn anzulegen (christliche Trinität). Wir würden von unserem heutigen Standpunkte die dem Henotheismus der Naturreligion zugrunde liegende Einheit als ein endliches, in sich beschlossenes beseeltes Individuum, als den lebendigen organischen Makrokosmos bezeichnen, dessen seelische Individualität, zwischen Bewußtheit und Unbewußtheit schwankend, zwar einige Anlagen zur Entfaltung einer Persönlichkeit besitzt, aber noch keinenfalls dazu gelangt ist, dieselbe zu entwickeln. Aber dieses Urteil ist nur das nachträgliche Urteil der Kritik von einer höheren Warte aus; dasselbe mag dazu dienen, das Verständnis jener primitiven Entwickelungsphase zu erleichtern, aber es würde selbst diesen Zweck verfehlen, wenn man sich dabei nicht frei hielte von einer unwillkürlichen Hineintragung dieser nachträglichen Ergebnisse der Kritik in das Bewußtsein der Bekenner des Henotheismus. Wollte man einen solchen z. B. fragen, ob er sich die zugrunde liegende Einheit als das Kollektivum aller Spezialgottheiten (Elohim, Visva Devas, alle Götter) oder als den sie erzeugenden Grund denke, so würde er das erstere bejahen im Hinblick auf die ihm fehlende Abstraktion des identischen absoluten Subjektes, und dann wieder

Digitized by Google

das letztere bejahen im Hinblick auf die Abstammung aller Götter von Amun oder Uranos (und Gäa).

Wenn uns das naturalistische Absolute oder das All-Eine der Naturreligion nichts anderes bedeuten kann als das beseelte organische Weltindividuum, weil ja die Naturmenschen alle Dinge für beseelt und organisch ansehen, so ist doch wieder zur Einschränkung zu bemerken, daß die Individualität einer Naturgottheit um so geschlossener und in sich gefestigter, dem Begriff der Persönlichkeit näher kommender ist, je spezialisierter sie ist, daß aber die Individualität um so mehr verblaßt und ins Unbestimmte zerfließt, je umfassendere Geltung sie beansprucht, so daß keine Gestalt unbestimmter und farbloser ist als der ursprüngliche Himmelsgott (Dyaus, Uranos, Zio). Grade das religiöse Bedürfnis nach konkreterer, anschaulicherer Individualität war es ja, welches vom Allumfasser zu den Spezialgöttern führte, während das, was uns der erstere vor den letzteren voraus zu haben scheint, die Absolutheit, vom Naturmenschen an den letzteren nicht vermißt wurde. Dies kommt daher, daß wir den Begriff der Absolutheit auf dem Wege des reinen Denkens gewinnen, und den so erhaltenen fertigen Begriff an die zur Auswahl stehenden Götter als Maßstab anlegen, während der Naturmensch den Begriff des Absoluten, soweit er überhaupt fähig war, denselben — und wenn auch nur implizite — zu fassen, nicht auf dem theoretischen Wege der Spekulation, sondern auf dem praktischen Wege des religiösen Verhältnisses sich erwarb.

Absolut war ihm nicht das Insichseiende und nichts außer sich Habende, sondern der Gott, der jeden seiner Wünsche zu erfüllen vermochte; da die Götter ihm keine andere Bedeutung hatten, als die Wunscherfüller und dadurch Glückseligkeitsmehrer zu sein, so ging ihm auch ihre Absolutheit in der unbeschränkten Macht zur Erfüllung seiner Wünsche auf. Diesem Anspruch genügte aber jeder Hauptgott; er genügte ihm deshalb, weil der Mensch wünschte, hoffte, erwartete und — glaubte, daß er ihm genügen könne, weil dieser Glaube die Voraussetzung des religiösen Verhältnisses und damit des Götterglaubens überhaupt war, weil der Mensch keine andere als solche Götter brauchen konnte. Wenn ja dieser Glaube in ihm schwach wurde, so lehrte die Not ihn denselben von neuem fassen; wie sie die Inbrunst des Wunsches stärkte, so auch die Glaubenskraft der sehnenden Hoffnung. Jeder Beter übersteigerte den andern und sich selbst durch die Überschwänglichkeit der Lobpreisungen und Ruhmesverkündigungen,

Digitized by Google

weil er durch sie den doppelten Zweck erreichte, die Lust seiner Hoffnung zu stärken und sich dem Gotte wohlgefällig zu machen[1]); so gelangten diese Verherrlichungen der Macht des Gottes bei jedem einzelnen durch den Kultus selbst sehr bald zu der praktischen Absolutheit, auf die allein es dem Gläubigen ankam, und jeder stärkte seinen Glauben an dem Glauben des andern und an den konventionellen Ruhmeserhebungen, ohne daran zu denken, wie er selbst und wie die anderen zu diesem Glauben gekommen seien.

Die Erfahrung lehrt nur, daß die Macht der Götter eine im Vergleich zu der Macht des Menschen unermeßlich große ist; daß sie aber eine zur Erfüllung aller menschlichen Wünsche ausreichende sei, fügt nur der Glaube hinzu, der aus dem Wunsche erwächst. Die Macht der einzelnen Götter ist keineswegs theoretisch unbegrenzt, aber sie ist es praktisch in bezug auf die möglichen eudämonistischen Wünsche des Menschen; deshalb gelten in praktischer Hinsicht die einzelnen Götter als absolut, unbekümmert darum, ob sie es theoretisch sind, und darum hat auch der allumfassende Himmelsgott als Objekt des religiösen Verhältnisses durch seine größere Annäherung an theoretische Absolutheit vor den andern Göttern nichts voraus.

3. Die Moralisierung des religiösen Verhältnisses.

Wie wir sahen, beruht das religiöse Verhältnis und sein Inhalt anfänglich ganz auf dem Glückseligkeitstriebe des Menschen und den aus ihm entspringenden Wünschen; ein Fortschritt in dem religiösen Verhältnis wird also abhängig sein von einem Fortschritt in den menschlichen Wünschen, von einer Entwickelung des Eudämonismus aus einer rohen, naiv-sinnlichen zu einer verfeinerten, reflektiert verstandesmäßigen Form, aus dem kurzsichtigen Egoismus des Wilden zu dem weiterblickenden des Kulturmenschen.

---

[1]) Daß hierbei auch die absichtliche Schmeichelei zum Zweck der Gunstgewinnung eine Rolle spielt, soll nicht geleugnet werden; doch ist dies nur die Entartung eines ursprünglich von jeder Unwahrheit entfernten psychologischen Phänomens, und darf dieselbe keinenfalls für die alleinige Grundlage des kultischen Verabsolutierungsprozesses der Götter ausgegeben werden. Solche schmeichlerische Absicht darf namentlich da vermutet werden, wo das religiöse Bewußtsein sich nicht mit der überschwenglichen Verherrlichung des grade angerufenen Gottes begnügt, nicht bei diesem Einen mit der Aufmerksamkeit stehen bleibt, sondern andere Götter zur Vergleichung heranzieht und mit polytheistischer Auflösung des henotheistischen Standpunktes den einen auf Kosten des anderen rühmt.

Digitized by Google

Auf diesem Wege führt bekanntlich der Individualeudämonismus allmählich unwillkürlich zu seiner eigenen Überwindung, indem er daran gewöhnt, mittelbare Bedingungen zu der eigenen Glückseligkeit für so wichtig anzusehen, daß sie zuletzt von ihrer Bedeutung als Mittel zur eigenen Glückseligkeit sich loslösen, eine selbständige Bedeutung als objektive Zwecke gewinnen, und in dieser Gestalt den subjektiv-egoistischen Zwecken in der menschlichen Schätzung den Rang ablaufen. Auf diese Weise entsteht in der Menschheit Recht und Moral, die zu Anfang noch ungeschieden sind; ursprünglich nur Mittel zur Sicherung oder Förderung der eigenen Glückseligkeit, erhalten sie eine objektive Beglaubigung durch die gemeinsame Sitte, gegen welche das einzelne Individuum in den Anfängen der Kultur weit unselbständiger dasteht als heute, und eine absolute Sanktion durch den Willen der Götter, dem der Mensch nichts anderes als den Inhalt seiner Wünsche unterstellt.

Je weiter die Kultur fortschreitet, in desto vielseitigere und engere Beziehungen tritt der einzelne zur Gesellschaft, desto mehr sieht er seine Glückseligkeit von diesen sozialen Beziehungen abhängig werden, desto dringender muß sein Wunsch werden, daß von seiten aller übrigen gegen ihn gewisse Regeln im Verkehr beobachtet werden, deren Erfüllung die Bedingung seiner Glückseligkeit bildet. Soweit er eine Verletzung seiner Person oder seines erworbenen Besitzes selbst abwehren oder rächen kann, wird er dies natürlich in erster Reihe selbst tun, und nur zum Gelingen der Ausführung die Beihilfe der Götter anflehen; je weniger aber er selbst imstande ist, eine Schädigung seiner Glückseligkeit durch die Verletzung jener Regeln mit eigner Macht zu verhindern oder zu ahnden, desto größer wird der Anteil, welcher den Göttern an diesem Werke zufällt. Der menschliche Wunsch ist ein Stück psychischer Energie; soweit diese Energie in die Tat ausströmt, konsumiert sie sich selbst durch Umsatz der Kraft in neue Daseinsformen, soweit sie aber unfähig ist, sich zu betätigen, drängt ihre Spannung dazu, sich in das religiöse Verhältnis hineinzuprojizieren, und diese Projektion stellt sich dem menschlichen Bewußtsein als der konkrete Wille seiner Götter dar.

Die religiöse Sanktion gewinnt demnach um so größere Intensität, je mehr der Wunsch verhindert ist, sich selbst zu realisieren; der göttliche Schutz des Rechtes wird um so dringlicher, je unausführbarer der menschliche Selbstschutz erscheint. So stehen überall die Fremden unter besonderem Götterschutz, weil sie allein

Digitized by Google

im fremden Lande zum Selbstschutz zu ohnmächtig sind; kein Recht ist mit andern Worten heiliger als das Gastrecht. Auf gleicher Stufe steht das Recht der Blutrache, weil der Ermordete selbst sein Recht nicht mehr wahren kann, und seine Kinder zum Vollzug der Vergeltung meist noch zu ohnmächtig sind; tritt nicht die Familiensolidarität ergänzend an Stelle des Beschädigten, so sind es allein die Götter, denen es obliegt, den Mörder zu verfolgen und ihn über den Erdboden zu hetzen, bis sein Untergang die Untat sühnt. Während im engeren Kreise der Familie, des Stammes, der Gemeinde die beschränkten irdischen Lokalgottheiten und die Scheu vor den Ahnenseelen genügt, um eine gewisse Solidarität der Einzelnen herzustellen, versorgen diese beschränkten Mächte bei dem Verkehr der Stämme und Völker untereinander die internationalen Pflichten, zu denen Gastrecht und Heilighaltung der Verträge in Krieg und Frieden gehören, können deshalb nur unter dem Schutze der allgemeinen himmlischen Gottheiten stehen.

So ungeschieden, wie Recht und Moral, so ungeschieden sind anfänglich auch Kriminalrecht und Zivilrecht; wie alle Begriffe sich aus dem Groben heraus erst allmählich verfeinern, so beginnt auch die Moral mit den elementarsten Rechtsanschauungen, und das Recht mit den Grundzügen des Strafrechtes. Diese aber entspringen aus dem instinktiven Vergeltungstrieb. Der Mensch will nicht von seinem Nächsten verletzt werden, und stellt es aus eudämonistischen Rücksichten als Grundsatz hin, daß keiner ihn verletzen dürfe; geschieht es aber doch, ohne daß er es vorbeugend verhindern konnte, so will er die Verletzung wenigstens vergelten, und diese Vergeltung, die Rache, wird sein heißester Herzenswunsch, dessen Erfüllung ihm als der wichtigste Bestandteil seiner Glückseligkeit erscheint. Den unvollstreckbaren Rachewunsch projiziert er hinaus zum Strafwillen der Götter, und dieser Willensinhalt in seinem Gott ist ihm nun das wichtigste in dem Begriff desselben, so viel wichtiger als die Sorge für seine sonstige Glückseligkeit, wie ihm selbst der Rachewunsch höher steht als alle übrigen Wünsche.

Die feierliche Übertragung der Vergeltung auf den Gott, die ausdrückliche Aufforderung an denselben zum Vollzug der Rache, ist der Fluch. In der Vollstreckung des Fluches, natürlich nur des gerechten, aus unverschuldeter Verletzung erwachsenen, bewähren die Götter ihre Existenz, ihre Macht und ihre Qualifikation zu Objekten des eudämonistischen religiösen Verhältnisses. So lange der Mensch die Hilfe der Götter nicht anruft, können diese ihr

Digitized by Google

Nichteingreifen entschuldigen, — der Mensch kann ja die Absicht gehabt haben, sich selbst die Rache für später aufzusparen, er kann die Rache jedem Dritten mißgönnen, und die Vorwegnahme derselben als einen Eingriff in seine Rechte, als eine Schmälerung der für sich selbst erhofften Wollust betrachten. Sobald aber die Götter durch die feierliche Verwünschung oder Verfluchung das ausdrückliche Mandat zur Strafvollstreckung an dem Übeltäter erhalten haben, können sie sich derselben gar nicht mehr entziehen, ohne entweder ihr Dasein, oder ihre Macht, oder ihre Qualifikation zu Objekten eines eudämonistisch religiösen Verhältnisses in Frage zu stellen; sie können wohl die Strafe bis zu einer günstigen Gelegenheit verschieben, aber nicht sie unterlassen, ohne das religiöse Bewußtsein auf dieser Entwickelungsstufe unheilbar zu schädigen. Deshalb ist auch jeder fromme Heide, so gut wie der orthodoxe Jude und Christ, überzeugt, daß ein gerechter Fluch von den Göttern erfüllt wird, insbesondere wenn er aus der Verletzung einer gottwohlgefälligen Persönlichkeit entspringt und nicht aus den Leiden eines Unfrommen, der die Gunst und tätige Hilfe der Götter durch sein sonstiges Verhalten verscherzt hat.

Da der Fluch ein Mandat zur göttlichen Rache ist, so kann er auch auf zukünftige Ereignisse bezogen werden, wo er dann natürlich nur eine bedingungsweise Geltung hat. Dies wird nur dann einen Sinn haben, wenn es sich um den Eintritt von Ereignissen handelt, zu deren Abwehr oder Vergeltung der eventuell Beschädigte unfähig wäre; man teilt demjenigen, von welchem die Verletzung zu befürchten steht, mit, daß man den Göttern schon im voraus Vollmacht und Auftrag zur eventuellen Vergeltung erteilt habe, und hofft ihn durch diesen konditionalen Fluch von der befürchteten Tat abzuschrecken. Ein besonderer Fall des konditionalen Fluches ist der gegen sich selbst gerichtete, welcher den Zweck hat, das Vertrauen in die eigne Handlungsweise hervorzurufen, als in eine solche, durch die man sich hüten werde, den Fluch aus einem konditionalen in einen rechtskräftigen zu verwandeln. Am häufigsten wird diese bedingungsweise Selbstverwünschung zur Bekräftigung der Wahrheit einer Aussage Anwendung finden; sie heißt dann Eid.

Der Eid beruht auf dem bei allen Beteiligten vorausgesetzten Glauben an die göttliche Vollstreckung des Fluches und verliert ohne diesen Glauben jede religiöse Bedeutung (wobei ihm eine kriminalrechtliche oder moralische immer noch verbleiben kann). Ursprünglich fehlten beim Eide niemals die ausführlichen Selbst-

Digitized by Google

verwünschungen für den Fall der Unwahrheit der Aussage, und bei recht feierlichen Eiden wurden dieselben auch bis in spätere Zeiten nicht unterlassen. Bei minder feierlichen Gelegenheiten schrumpfte der Fluch auf geringeren Umfang zusammen; es wurde ein ideelles Pfand gesetzt, das bei Unwahrheit der Aussage als verfallen von den Göttern einzulösen war. Dieses ideelle Pfand ist dasjenige, „wobei" man schwört; wer z. B. bei seinem Leben, seiner Seele, beim Haupt seines Kindes schwört, erklärt damit, daß er sein Leben, seine Seele, das Haupt seines Kindes einbüßen wolle, falls seine Aussage als unwahr befunden würde. Fällt auch die Nennung eines Pfandes weg, so beruht die religiöse Bedeutung des Eides auf dem vorausgesetzten Glauben, daß die Götter den Meineid auch ohne ausdrückliches Mandat rächen, oder daß in der Schwurformel als solcher dieses Mandat schon implizite enthalten sei. Auch der Eid ist deshalb so heilig, weil die Menschen gegen den Meineid so wehrlos sind; deshalb ist Meineid der einzige Frevel, welchen die hellenischen Götter sogar über den Tod hinaus verfolgen.

Wieder ein anderer Fall, wo Götterhilfe besonders nötig scheint, betrifft die Überhebung der Hochgestellten, den Übermut der Glücklichen, die ὕβρις, welche nicht soviel Selbstbeherrschung aufkommen läßt, um den Besitz der eigenen Vorzüge minder Begünstigten gegenüber wenigstens nicht in verletzender Weise geltend zu machen, sondern welche sich die Schicksalsgunst zum persönlichen Verdienst anrechnet und auf dasselbe pocht. Von solchem Übermut fühlt jeder Mensch als solcher sich verletzt und fühlt sich doch ohnmächtig, dem Begünstigten den Grund seiner Überhebung, den Besitz seiner Vorzüge zu entreißen. Darum projiziert sich der Neid der Menschen hinaus auf die Götter, und unterstellt diesen, daß sie den Glücklichen beneiden. Wir würden diesen Zug nicht moralisch nennen, weil uns Neid etwas Unpassendes für Götter zu sein scheint. Aber daß der Unwille der Götter über menschliche Überhebung sich grade in das Gewand des Neides kleidet, beweist ja nur den Ursprung des aristokratischen Götterneides aus dem demokratischen Menschenneid, und darf uns nicht hindern, anzuerkennen, daß in dem Unwillen der Götter über jede Art von menschlicher Überhebung doch auch ein sittlicher Gehalt steckt, wie sehr er auch durch plebejische Mißgunst gegen das Hervorragende getrübt sein mag.

Alle solche Züge, zu denen sich noch manche hinzufügen ließen, zeigen, wie Schritt vor Schritt die Moralisierung der Göt-

ter sich vollziehen mußte. Diese Moralisierung entsprang aus der Entwickelung des sittlichen Bewußtseins der Menschheit, welche in den Willen der Götter hineingetragen wurde. Diese Entwickelung ergab sich anfänglich lediglich aus dem Weitsichtigerwerden des Egoismus, war also keine moralische im eigentlichen Sinne, sondern bewegte sich noch ganz in der Sphäre der egoistischen Pseudomoral, wenngleich gewisse primitive moralische Instinkte, wie der Vergeltungstrieb, dabei eine wichtige Rolle spielten. Aber dieser Ursprung blieb den Menschen selbst zunächst unbewußt, weil der Prozeß ein objektiver war, und darum besaß jene naive egoistische Pseudomoral nicht jenen widerlichen Charakter wie die heutige, welche sich mit skeptisch reflektierendem Raffinement negierend und destruktiv gegen die inzwischen entwickelte echte Moral kehrt. Indem grade die rechtlich-sittlichen Forderungen des eigenen Bewußtseins in den göttlichen Willensinhalt übertragen wurden, gewannen dieselben vielmehr eine scheinbar objektive Bedeutung gegenüber der Subjektivität des Eigenwillens; der Wille der Götter verlieh den menschlichen Postulaten eine überirdische Sanktion von um so heiligerem Charakter, je weniger die Erfüllung derselben durch Menschenmacht äußerlich erzwingbar schien.

Wenn wir auf die sozialen Verkehrsregeln einer früheren Kulturperiode den Ausdruck der sittlichen Weltordnung anwenden dürfen, so erschienen die Götter als die Heiligen und Wächter der sittlichen Weltordnung. Die gewöhnlichen Wünsche der Sterblichen kreuzen sich so vielfach, daß die Götter die des einen nicht erfüllen können, ohne denen des andern zuwiderzuhandeln; die Wünsche aber, welche die Erfüllung und Wiederherstellung der rechtlichen und moralischen Gesetze betreffen, sind allen Normalmenschen desselben Volkes auf gleicher Kulturstufe gemeinsam und daher von den Göttern unbedingt zu erfüllen, also auch als ihr unbedingter Willensinhalt vorauszusetzen. Ob die Götter im besonderen Falle dem Menschen die Selbsthilfe überlassen oder ihm Rechtshilfe gewähren, hängt wie bei jeder Obrigkeit wenigstens in der Regel davon ab, ob ihre Hilfe von den Menschen angerufen wird; aber die Heilighaltung der sittlichen Weltordnung und die sühnende Wiederherstellung der verletzten muß auch unabhängig von den Wünschen der Menschen als ihr Wille gedacht werden, weil sonst der religionserzeugende psychologische Prozeß sich selbst durchschauen und damit aufheben würde. Da nun die Götter älter sind als die Menschen, so ist auch ihr Willensin-

Digitized by Google

halt als das Prius des menschlichen zu denken, und da die Götter überhaupt als Ahnen und Lehrer der Menschheit gedacht werden, so müssen sie es auch als Gründer der sittlichen Weltordnung, wie sich dies in vielen Gesetzgebungssagen ausdrückt. Hierdurch erst wird die Objektivität des menschlichen Gesetzes vollendet und die Sphäre der egoistischen Pseudomoral überschritten, freilich nur, um in die der heteronomen Pseudomoral hinüberzutreten.

Der Mensch wünscht zwar die Aufrechterhaltung und Wiederherstellung der sittlichen Weltordnung durch die Götter, sobald er der Verletzte ist, aber doch nicht, wenn er selbst der Verletzende ist, und es ist vergeblich, von dem Verletzenden so viel Unparteilichkeit zu verlangen, daß er sich in die Lage des Verletzten versetzen solle. Die Regel, andern nicht zu tun, was man selbst von ihnen nicht zu erdulden wünsche, klingt sehr gut und scheint die Sicherstellung der Moral vom Standpunkt des Individualeudämonismus aus zu verbürgen; aber dies ist doch nur ein falscher Schein, der sofort verschwindet, sobald jemand behaupten kann, daß der Vorteil der Verletzung anderer für ihn weit schwerer wiege als die Gefahr, von andern eine gleiche Verletzung befürchten zu müssen. Die Reziprozitätsvorschrift, in welche überall die egoistische Klugheitsmoral sich einzukleiden sucht, leistet deshalb nicht, was sie zu leisten vorgibt, und dieser Irrtum entspringt daraus, daß die Reflexion auf die Götter dabei übersprungen ist. Nur darum, weil der Mensch den als Verletzter empfundenen Wunsch nach Wiederherstellung der sittlichen Weltordnung in den Götterwillen übertragen und dadurch zu einer selbständigen Willensmacht objektiviert hat, nur darum fühlt er eine gewisse Scheu, als Verletzender diese sittliche Weltordnung zu mißachten, während der Widerspruch seiner verschiedenen Wünsche zu verschiedenen Zeiten und Gelegenheiten ihn an und für sich gar nicht irritieren würde. So ist es also in der Tat erst die religiöse Sanktion des menschlichen Willens, welche die vermeintliche Klugheitsregel zum objektiven Rechts- und Sittengesetz erhebt.

Ebenso unbewußt und naiv wie der eudämonistische Charakter des primitiven sittlichen Bewußtseins ist, ebenso unbewußt und naiv ist der durch die religiöse Sanktion ihm verliehene heteronome Charakter; es fehlt in beiden Fällen der begriffliche Gegensatz der Autonomie, um die eingenommene Stufe zum Bewußtsein zu bringen. Wie der Eudämonismus der Ausgangspunkt ist, der durch religiöse Projektion der Klugheitsregel sich selbst unbewußt überwindet, so ist die Heteronomie keine prinzipielle; sie schließt

Digitized by Google

weder den Eudämonismus noch die Selbstbestimmung aus, vielmehr befindet sie sich im gesamten Heidentum in naiver Ungeschiedenheit mit beiden verquickt. Mit dem Eudämonismus ist diese Heteronomie inhaltlich identisch, weil sie ja aus ihm unmittelbar erwachsen ist, und nichts anderes als die überirdische Projektion der eudämonistischen Moral repräsentiert; mit der menschlichen Selbstbestimmung fällt diese göttliche Heteronomie darum zusammen, weil sie erstens keinen anderen Inhalt hat, als den menschlichen Glückseligkeitswunsch, und weil zweitens Gott und Mensch auf prinzipiell gleicher Stufe stehen, also auch das gleiche wollen und nicht wollen müssen.

Inhaltlich ist und bleibt die gesamte Naturreligion reiner Eudämonismus; formell kleidet sich dieselbe, soweit sie religiöse Form zeigt, naturgemäß in ein heteronomes Gewand, aber ohne das Bewußtsein, daß dem Menschen durch die Objektivität des Gesetzes etwas ihm Fremdes, nicht in seiner Natur Gelegenes aufgenötigt werde. Wie der paganistische Eudämonismus sich erst dann prinzipiell entwickeln konnte, als die religiöse Form desselben als welke Hülle abgefallen war, so konnte die Heteronomie, welche aller religiösen Moral mehr oder minder anhaftet, erst dann zu prinzipieller Bedeutung gelangen, als die Gottheit aufhörte, etwas dem Menschen Wesensgleiches zu sein, und sich in unnahbare Weite von ihm zurückzog, d. h. als sie aufhörte, gleich dem Menschen Naturwesen zu sein und sich zu übernatürlicher Heiligkeit vergeistigte. Hieraus folgt, daß die Heteronomie erst mit Überwindung der Naturreligion zum religiösen Prinzip werden konnte, daß aber in der Naturreligion der Eudämonismus trotz der heteronomen Einkleidung das allein bestimmende Prinzip ist. Die heteronome Einkleidung ist in der Naturreligion grade nur insoweit nötig, daß die Blöße der eudämonistischen Pseudomoral bedeckt wird, daß sie vor dem sittlichen Bewußtsein als wirkliche Moral figurieren kann.

Wenn wir sonach von einer Moralisierung der Götter auf dieser Stufe des religiösen Bewußtseins sprechen, so ist dabei nicht etwa der Moralmaßstab einer viel späteren Kulturstufe anzulegen, sondern festzuhalten, daß die ganze Naturreligion sich inhaltlich um nichts anderes als um eudämonistische Pseudomoral dreht. Dann verschwinden alle zu hohen Anforderungen, verschwindet namentlich das Erstaunen über die nach unsern Begriffen unmoralischen Reste in den Naturgottheiten, und gewinnt die Anerkennung Raum, ein wie ungeheurer Fortschritt für die

Digitized by Google

menschliche Geistesentwickelung schon mit einer so beschränkten Moralisierung der Götter vollzogen war. Irrtümlich wäre es, zu glauben, daß mit einer solchen Moralisierung die Götter aufhören, in erster Reihe Wunscherfüller und Glückseligkeitsspender zu sein; auch ein solcher Gedanke kann nur entspringen aus einem Moralbegriff, der bereits als Gegensatz zum Eudämonismus gefaßt wird, während eine auf eudämonistischem Gebiete verharrende Moralisierung der Götter ihren Grundcharakter bestehen läßt und nur durch bestimmte Charakterzüge, wie sie dem verfeinerten Glückseligkeitsbegriff der Menschen entsprechen, vervollständigt. So sehen wir in den Veden und dem Avesta als Hauptinhalt der Gebete das Verlangen nach äußeren Glücksgütern (Wetter, Ernte, Fruchtbarkeit der Herden und Weiber, Schutz vor Unglücksfällen, Sieg über die Feinde und dergleichen), und doch wechseln diese Gebete schon ab mit solchen, die eine verhältnismäßig hoch entwickelte Moralisierung des religiösen Verhältnisses bekunden, mit Bußgebeten und Bitten um Schuldvergebung. Wenn man beobachtet, um welche Dinge das Volk heute zu beten pflegt, so wird man sich nicht mehr wundern, in jenen entlegenen Zeiten eines naiven Egoismus und prinzipiellen Eudämonismus das Verlangen nach Rindern und Schafen den Hauptinhalt und die moralischen Beziehungen erst den Nebeninhalt des religiösen Verhältnisses bilden zu sehen. Für uns aber ist dieser Nebeninhalt der interessantere Teil des Verhältnisses, weil auf ihm die weitere Entwickelung fortbaute.

Ein Hauptmangel der eudämonistischen Moral besteht darin, daß ihre Kraft versagt, wo der Mensch sich heimlich einen Vorteil verschaffen kann; denn wo er sicher ist, als Urheber der Verletzung unentdeckt und deshalb frei von allen unangenehmen Rückwirkungen seiner Tat zu bleiben, da kann das Glückseligkeitsprinzip ihm nur anraten, niemals abraten, den Vorteil mitzunehmen. Hier tritt nun als Korrektur die Vorstellung ein, daß das, was vor den Menschen heimlich geschieht, darum noch nicht den Göttern verborgen bleibt, daß letztere mit ihren feineren Sinnen von ihrer höheren Warte aus vieles, wo nicht gar alles, sehen und hören, was auf Erden geschieht. Sind die Götter erst einmal als die Gründer, Hüter und Rächer der sittlichen Weltordnung gedacht, so kann nunmehr auch der heimliche Frevler nicht mehr hoffen, den Gewinn seiner Untat ungestraft zu genießen, da die Götter grade in solchen Fällen, wo Menschen machtlos sind, den dringendsten Grund haben, ihre Macht zu

Digitized by Google

bekunden. Die vorauszusehende Strafe der alles sehenden und hörenden Götter wirkt also als Abschreckungsmotiv gegen heimlichen Frevel, ergänzt so die eudämonistische Pseudomoral in einem wichtigen Punkte, macht sie zugleich dem Scheine nach haltbarer und verlangsamt ihre Überwindung.

Die Gottesfurcht und die Reue sind auf dieser Stufe des religiösen Bewußtseins noch durchaus egoistische Phänomene. Man fürchtet die Götter nicht wegen ihrer Heiligkeit, sondern wegen ihrer Macht und ihres weitreichenden Blickes und Gehörs, und man bereut die Tat nicht wegen ihrer Unsittlichkeit, ja nicht einmal wegen ihrer Gesetzwidrigkeit, sondern lediglich wegen der aus ihr zu befürchtenden nachteiligen Folgen. Die Götterfurcht ist ursprünglich eine bloß physische, und bezieht sich auf das Unheil, das die Götter nach ihrer Willkür jeden Augenblick über den Menschen verhängen können; nunmehr wird sie zugleich eine moralische, wenn auch vorläufig nur im Sinne einer egoistischen Pseudomoral, und bezieht sich auf die Strafübel, welche die Götter in ihrer Eigenschaft als Hüter der sittlichen Weltordnung über den dieselbe Verletzenden verhängen. Dabei wird zwischen culpa und dolus, zwischen tatsächlicher Verletzung und böswilliger gesetzwidriger Absicht, auf dieser Stufe der eudämonistischen Pseudomoral noch gar nicht oder doch höchst unvollkommen unterschieden, weil es ja eine wahrhaft unsittliche Gesinnung erst als Gegensatz zu einer wahrhaft sittlichen (d. h. von der egoistischen Berechnung grundsätzlich verschiedenen) Gesinnung geben kann, und es demnach hier noch vorwiegend auf den äußeren Erfolg der Tat ankommt. Sonach kann auch die Reue sich noch nicht auf die durch die Tat bekundete unsittliche Gesinnung, sondern nur auf die Tat als solche beziehen, und zwar insofern sie sich als Quelle von göttlichen Strafübeln erweist oder zu erweisen droht, welche größer sind, als der aus ihr unmittelbar geschöpfte Gewinn. In der egoistischen Pseudomoral kann es keine andere Reue geben, als den Verdruß über die falsche Berechnung über Vorteil und Nachteil der Tat, beziehungsweise der Verdruß über die Überstürzung oder den Leichtsinn, welche die Aufstellung dieser Berechnung oder die richtige Durchführung derselben hinderten.

Nach diesen Gesichtspunkten muß man auch das Schuldbewußtsein ermessen, welches den Missetäter gegenüber seinem Gotte auf dieser Stufe des religiösen Bewußtseins erfüllt; auch hier ist von einem Prozeß innerhalb der moralischen Gesinnung noch keine Rede, sondern die Tat ist als solche die Kontrahierung

Digitized by Google

einer Schuld, welche durch die zu erduldende Strafe getilgt werden muß. Die Unlust der Strafe ist größer als die Lust des Frevels, wie die Tilgungssumme kontraktlich höher normiert wird als die kontrahierte Schuld; wer eine Schuld aufnimmt, weiß, daß er für die Lust, welche er aus dem sofortigen Besitz und der augenblicklichen Verwendung des Geliehenen schöpft, später büßen muß durch Rückzahlung eines höheren Wertes. Der von der Götterstrafe noch nicht ereilte Verbrecher befindet sich psychologisch in derselben Lage wie ein Schuldner, der das Darlehn genossen und verpraßt hat und nun mit Mißvergnügen auf die Zukunft blickt, wo der Gläubiger seine Schuld exekutorisch eintreiben wird; der Genuß, um dessentwillen die Schuld kontrahiert wurde, ist verraucht, und das Unbehagen der bevorstehenden Rückzahlung macht sich um so drückender geltend, als die Berechnung über Lust und Unlust gegenwärtig ganz anders aufgemacht wird wie vor Übernahme der Schuld. Genau dies und nichts anderes ist das Schuldbewußtsein des Verbrechers, der seine Lust an und in dem Verbrechen gebüßt hat, aber noch nicht das Verbrechen selbst gebüßt hat, d. h. die Unlust der zu erwartenden Götterstrafe beständig vor sich sieht, verschärft durch die Ungewißheit, wann, wo und wie dieselbe ihn ereilen werde, und durch die Reue über die Torheit seiner Handlungsweise.

So gering nach unsern heutigen Begriffen der Wert einer solchen Moralisierung des religiösen Bewußtseins sein mag, so bahnbrechend ist dieselbe doch in kulturgeschichtlicher Hinsicht geworden, da erst aus ihr heraus die höheren Stufen des religiösen und sittlichen Bewußtseins sich entwickeln konnten. Die ganze Größe des damit erzielten Fortschritts zeigt sich schon darin, daß das religiöse Verhältnis selbst einen moralischen Anstrich gewinnt, und daß dies namentlich in der moralischen Umgestaltung der Bedeutung des Kultus sich ausdrückt.

Wir hatten oben gesehen, daß das Opfer den Göttern ursprünglich nur darum als etwas Wertvolles angeboten werden konnte, weil die auch ihnen unentbehrliche Nahrung, der im Himmelssamen (Regen) zur Erde strömende Lebenssaft des Alls, Soma-Amrita, Nektar-Ambrosia, in den geopferten Pflanzen und Tierstoffen vorhanden ist, und im Rauch der Brandopfer, im Dampf des Opferblutes, im berauschenden Duft des Opferweines oder Somatrankes in konzentrierter und potenzierter Gestalt zum Himmel zurückkehrt. Dieses Soma ist der Lebenserwecker des Alls, der Lebenserhöher (im Rausch) und der Lebenserhalter als Unsterb-

Digitized by Google

lichkeitstrank; wenn die Natur im Herbste altert, so altern die germanischen Naturgötter, weil die am Weltenbaum hängenden Äpfel der Idun ihnen entzogen sind, und die Schatten des Orkus trinken sich am rauchenden Opferblut wenigstens augenblickliches Leben. Nicht als ob die Götter, die ja im Himmel, dem Ursprung der beständigen Ambrosiaquelle (des Regens) wohnen, ohne menschliche Opfergaben verhungern müßten, — dies wäre dem zusammenschauenden Naturmenschen eine durchaus unstatthafte Zerreißung des nur in und miteinander zu Denkenden, und ganz allein die schon verfallende indische Naturreligion schreitet bis zu solcher skeptischen Abstraktion fort. Aber wie man sein Pferd für gewöhnlich der Weide überläßt und ihm doch, um es zu besonderen Leistungen zu stärken, Brot und Branntwein zur Kräftigung und Anfeuerung reicht, so mögen die Götter wohl für gewöhnlich auch ohne Opfergaben leben können und doch begierig herbeiströmen, um die dargebrachten Opfer zu genießen und an ihnen sich zu stärken und zu berauschen zu den von den Menschen gewünschten und erflehten Kraftleistungen (speziell dem Gewitterkampf). Uns steht der berauschte Gott tiefer als der besonnene; wo aber seine Funktion im anstürmenden Kampf aufgeht, ist der Berauschte ein passenderer Ersatz für die ursprüngliche Büffelgestalt Indras als ein Nüchterner.

Überall hat man ursprünglich geglaubt, dem Gott durch die Opfer etwas zugute zu tun, sei es, daß man ihm eine reichlichere Ernährung zusichern, ihn also gleichsam zu mästen gedachte, sei es, daß man ihn bloß durch Vorsetzung von Leckereien bei guter Laune erhalten wollte; ja selbst der israelitisch-jüdische Jaho bekam (abgesehen von allen Sühnopfern) noch jeden Morgen und Abend sein Ganzopfer als regelmäßige halbtägige Mahlzeit.

Diese niedrig sinnliche Bedeutung wird nun auf eine höhere Stufe gehoben durch das Schuld- oder Sühnopfer, d. h. durch dasjenige Opfer, welches ein sich schuldig wissender Mensch dem Gotte darbringt. Auch hier spielen verschiedene Bedeutungen durcheinander.

Die älteste ist wohl die eines Geschenkes an den Richter, um sich durch dasselbe seine Gunst zu erkaufen, damit er Gnade für Recht ergehen läßt; wir würden das heute einen Bestechungsversuch nennen, dürfen aber unsere Rechts- und Moralbegriffe nicht in primitive Kulturzustände zurücktragen.

Höher steht schon der Begriff des Wergeldes, das von der Schuld und der eigentlich auf dieselbe gesetzten Strafe loskauft.

Digitized by Google

Wir wissen, daß in allen primitiven Rechtszuständen bis zu den schwersten Verbrechen hinauf von dem Schuldigen oder seiner Familie ein solches Wergeld dem Beschädigten oder seiner Familie als Schadenersatz für die erlittene Verletzung gegeben werden kann, und daß mit Annahme dieser „Buße" von seiten des Verletzten oder Beleidigten die Schuld ebensogut erlischt wie durch Abbüßung der auf sie gesetzten Leibes- und Lebensstrafe; dieser Loskauf prägt dem kriminalrechtlichen Verhältnis einen zivilrechtlichen Stempel auf, wie umgekehrt die zivilrechtlichen Verhältnisse in primitiven Rechtszuständen mit kriminalrechtlichen Maßstäben gemessen werden. Im religiösen Verhältnis handelt es sich nicht um Versöhnung des verletzten und beleidigten Menschen, sondern um die Versöhnung der in ihrer sittlichen Weltordnung verletzten und beleidigten Götter; diese Beleidigung der Götter ist zwar ein mit dem Hauptvergehen konkurrierendes Vergehen, das aber doch einer besonderen Sühnung bedarf. Der Schuldige bietet nun hier dem verletzten Gotte wie dort dem verletzten Menschen eine Anzahl Pferde, Rinder, Schafe usw., je nach der Schwere des Vergehens und seinem Vermögen, und er betrachtet sich als losgekauft von der andernfalls zu gewärtigenden Götterstrafe, wenn der Gott sein Opfer annimmt. Durch Darbringung und Annahme des Opfers büßt der Schuldige somit seine Schuld gegen den Gott, und wird so von der Furcht vor göttlicher Strafe und der aus ihr entspringenden Reue befreit, d. h. von seinem Schuldbewußtsein erlöst. Indem er seine Schuld sühnt, söhnt er den zürnenden Gott wieder mit sich aus, und wird so mit demselben aufs neue versöhnt.

Das Gebet ist selbstverständlich unerläßlich, um dem Gott den Zweck des Opfers vorzutragen und den Erlaß der Strafe auf Grund desselben zu erflehen; um den Gott der Gewährung der Bitte und der Annahme des Opfers günstig zu stimmen, werden Entschuldigung über die stattgehabte Beleidigung und Versprechungen künftigen Wohlverhaltens hinzugefügt. Das Ganze ist dann das Bußgebet, welches als drittes neben das Bittgebet und Dankgebet tritt; wenn letztere beiden meistens mit Opfern, oder doch mit Gelübden künftiger Opfer verbunden sein werden, so ist das Bußgebet ohne Opfer gar nicht denkbar, weil ja das Opfer allein die rechtliche Basis für die Bitte um Straferlaß bildet.

Da nun aber auch das Sühnopfer die Bedeutung einer Götterspeise nicht verliert, und nach allgemeiner Anschauung der Naturvölker mit dem Blute des Opfertieres dessen Seele dem Gotte

Digitized by Google

dargebracht wird, da ferner die Götter selbst ursprünglich in Tiergestalt angeschaut werden, so verknüpfen sich mit dem Sühnopfer noch verschiedene mystische Nebenvorstellungen, welche unter Umständen die Hauptvorstellung des Strafabkaufes überwuchern oder ganz verdrängen können.

Die erste dieser Nebenbedeutungen ist die der stellvertretenden Genugtuung, oder der Stellvertretung des Opfernden durch das Opfertier; diese ruht ebenso wie der Loskauf auf der Ungeschiedenheit der kriminalrechtlichen und zivilrechtlichen Verhältnisse auf niederen Kulturstufen. Ein Volk, ein Stamm, eine Familie sühnt das einem anderen angetane Unrecht dadurch, daß es einige seiner Angehörigen, gleichviel ob Schuldige oder Unschuldige, dem Beleidigten zur Hinrichtung überantwortet; wie ein Freund eine Geldschuld seines Freundes dadurch tilgt, daß er selbst sie bezahlt, so auch eine von demselben abzubüßende Strafe dadurch, daß er an seine Stelle tritt, womit dann dem Recht genug geschehen und die nochmalige Bestrafung des Schuldigen ausgeschlossen ist. Der Prügelknabe der Prinzen war der letzte europäische Rest dieser Rechtsanschauung. Die Stellvertretung ist um so wirksamer, je näher der Stellvertreter dem Schuldigen steht, je schmerzlicher diesen sein Verlust berührt, je engere Solidarität ihn mit demselben verknüpft; daher liegt die Stellvertretung durch Familienangehörige, geliebte Kinder, Erstgeborene besonders nahe. Das Menschenopfer führt uns den Begriff der Stellvertretung am klarsten vor das Auge; es mußten Unschuldige sein, um für fremde Schuld büßen zu können, es mußten möglichst wertvolle Glieder des Volkes (gefeierte Helden oder Kinder der Vornehmsten) sein, um für die Schuld des ganzen Volkes büßen zu können. Durch solche Buße wurde aber der Stellvertreter dann nicht etwa mit der Schmach des Verbrechers belastet, sondern durch freiwillige Übernahme der unverdienten Schuld und durch das hiermit erworbene Verdienst um die Entlasteten gradezu glorifiziert.

Weniger leicht verständlich als beim Menschenopfer ist die Theorie der stellvertretenden Genugtuung beim Tieropfer; wenn nicht das Tieropfer als Bestechungsopfer und Loskaufopfer schon bestanden hätte, so würde wohl niemals ein Mensch darauf gekommen sein, den Begriff der stellvertretenden Genugtuung an Tieropfern realisieren zu wollen, und wenn sich der Begriff der stellvertretenden Genugtuung nicht vorher am Menschenopfer entwickelt hätte, so würde niemand darauf gekommen sein, auch das bestehende Tieropfer mit dieser Deutung auszustatten. Bei

Digitized by Google

allen Völkern stellt sich mit der Vertiefung des religiös-sittlichen Bewußtseins das Menschenopfer ein, das durch die stellvertretende Genugtuung einen weit tieferen Begriff verwirklicht, als das gewöhnliche Bestechungs- und Loskaufopfer; tatsächlich hat sich überall die stellvertretende Bedeutung des Tieropfers erst durch Übertragung dieser Bedeutung aus dem Menschenopfer entwickelt. Es gibt wohl schwerlich ein Volk, das nicht in einer bestimmten längeren oder kürzeren Periode seiner Entwickelungsgeschichte dem Menschenopferkultus gehuldigt hätte; namentlich sind es überall die bösen Götter, speziell der böse Sonnen- oder Hitzegott, dessen Zorn durch die Menschenopfer als die wirksamsten aller Opfer beschwichtigt werden muß. Sogar bei dem humanen Griechenvolk kommen Menschenopfer bis zu den Zeiten des Pausanias herab vor. In Ägypten war das stellvertretende Opfertier stets mit einem Siegel bezeichnet, auf welchem ein an einen Pfahl gebundener Mann dargestellt war, dem das Messer an die Kehle gesetzt war; in vielen Mythologien finden wir den Moment plastisch verkörpert, wo das religiöse Bewußtsein vom stellvertretenden Menschenopfer zum stellvertretenden Tieropfer übergeht und diesen Umschwung in den Willen des Gottes hinausprojiziert (Opferung des Isaak und der Iphigenie).

Was uns, abgesehen von dem Begriff der stellvertretenden Sühne überhaupt, an der Stellvertretung durch Tiere stört, die Ungleichartigkeit des Stellvertreters und des Schuldigen, das hatte für die Naturvölker geringes Gewicht; denn in ihren Augen waren ja Götter, Menschen, Tiere und selbst Pflanzen eines Wesens, Kinder derselben Mutter Natur, zur Solidarität einer Familie verknüpft. Das Haustier war Eigentum seines Herrn in keinem andern Sinne wie seine Kinder, Weiber und Sklaven es auch waren; sein wirtschaftlicher Eigentumswert wie sein Affektionswert konnte den Umständen nach ebensogut größer wie geringer sein als der eines Kindes, Weibes oder Sklaven. Deshalb war es in ontologischer wie in sozialer Hinsicht keineswegs ungeeignet, seinen Herrn vor Gott zu vertreten; ja sogar die Bedingung der Reinheit und Unschuld konnte beim Tier sicherer erfüllt scheinen als bei einem menschlichen Stellvertreter, wofern dasselbe nicht zufällig ein mit Strafe bedrohtes Sakrilegium begangen hatte oder durch äußere Kennzeichen auf Einwohnung böser Gottheiten schließen ließ.

In dem Opfer liegt nun aber weiter noch mehr als die bloße Stellvertretung des Schuldigen durch das Opfertier, nämlich zwei-

Digitized by

tens die Stellvertretung des das Opfer annehmenden Gottes durch das Opfertier, welche natürlich nur als symbolische Stellvertretung gedacht werden kann. Die Möglichkeit einer solchen symbolischen Stellvertretung des Gottes durch das Opfertier war dadurch eröffnet, daß die Götter selbst meistens in tierischer Gestalt verehrt wurden, so daß das Opfertier gewissermaßen als lebende Hieroglyphe des Gottes betrachtet werden konnte. Ohne Zweifel liegt uns das Verständnis der Opferidee nach dieser Richtung am fernsten, und doch erreicht sie erst damit ihren Gipfel, daß die Stellvertretung als eine zweiseitige, also das Opfertier ebensowohl als Vertreter des Gottes gegenüber dem Sühnebedürftigen wie dieses gegen jenen, d. h. als Mittler zwischen beiden, aufgefaßt wird. Deshalb scheint es nötig, zur Erleichterung des Verständnisses dieser Seite der Opferidee zunächst noch einen Blick zu werfen auf solche Beispiele des Opfers, wo das Opfertier bloß als symbolischer Repräsentant eines Gottes und nicht als Stellvertreter eines Menschen auftritt.

Für unrein geltende Tiere, d. h. die Symbole böser Gottheiten, wurden in Ägypten und anderwärts den guten Göttern geopfert, und beim Opfern verflucht; dadurch wurde symbolisch angedeutet, daß der böse Gott dem guten im Kampfe unterliegen und zugrunde gehen möge wie dieses Tier, und den Menschen blieb dabei keine Beteiligung offen, als der Vorsatz, in diesem Kampfe, soviel an ihnen läge, dem guten Gotte beizustehen. In dasselbe Gebiet einer kultischen Symbolisierung mythischer Vorgänge fallen die Opfer, welche eine mysteriöse Versinnbildlichung der Kosmogonie bezwecken; dies sind in Ägypten und Persien die der höchsten Isis und dem Mithra dargebrachten Stieropfer, in Indien das große Pferdeopfer. Der Stier repräsentiert in Ägypten den Osiris; seine Zerschneidung, Verteilung und Verzehrung der Stücke erinnert einerseits an die Mythe von der Tötung und Verteilung des Osiris, andererseits an die Verteilung und Verzehrung des Leibes Christi. Mithra ist als Stier Herr der Zeugung, welche im Avesta von Schöpfung noch nicht unterschieden wird; er wird auf Denkmälern den Stier opfernd dargestellt, aus dem die Welt entsteht. Das Pferd symbolisiert in Indien das weltdurchdringende Lebensprinzip (Puruscha, speziell als Viradsch) und jeder Teil des Pferdes repräsentiert einen bestimmten Teil des Weltganzen; das Opfer des Pferdes führt also die Weltschöpfung vor. Letztere wird in den Veden sehr gewöhnlich als eine Opferung dargestellt, wobei aus den einzelnen Stücken des geopferten Viradsch die einzelnen

Digitized by Google

Bestandteile der Welt werden: aus dem Munde der Priester, aus dem Arm der Krieger, aus dem Schenkel der Bauer, aus dem Fuß der Sklave, aus dem Auge die Sonne, aus dem Ohr die Luft, aus dem Haupt der Himmel, aus dem Fuße die Erde usw.

Erst wenn man auf solche symbolisch-mythologische Bedeutung des Tieropfers blickt, gewinnt man das rechte Verständnis für die symbolische Rolle, welche die Seele des Opfertieres bei der zweiseitig stellvertretenden Bedeutung des Opfers spielt. So lange die Stellvertretung nur eine einseitige, allein auf den schuldigen Menschen bezogene ist, gipfelt das Opfer in dem Tode, welchen das Tier als stellvertretende Strafe abbüßt; wenn aber das Opfertier sowohl den Gott als den Menschen vertritt, so muß die Stellvertretung des Menschen gegen diejenige des Gottes als die wichtigere zurückstehen, und nun liegt der Schwerpunkt des Opfers nicht mehr in dem Tode als solchem, sondern in der Seele des Tieres, zu deren Entfesselung der Tod nur als Mittel dient. Die Seele des Tieres liegt nach allgemeiner Anschauung der Naturmenschen in seinem Blute, deshalb liegt die eigentlich heilige, daher nur vom Priester vollziehbare Handlung in dem Sprengen des Opferblutes an den Altar, während der Tod des Tieres nur als eine vorbereitende Handlung zum Opfer erscheint, welche daher auch von Laien, ja sogar von dem erst zu entsühnenden Schuldigen vorgenommen werden kann. Zu allen Sühnopfern konnten nur reine, dem Gott geweihte, d. h. ihn symbolisierende Tiere gewählt werden. Der Schuldige bezahlt sein Loskaufgeld nicht mit einer abstrakten Geldsumme, sondern er ladet die Schuld ab auf die Seele eines Tieres, das den Gott selbst darstellt, und indem der Gott dieses Opfer annimmt, willigt er ein, sie als getilgt zu betrachten.

Das teilweise Verbrennen des Opfertieres deutet immer auf einen stehengebliebenen Rest ursprünglicher Opferauffassung (Götterfütterung), während da, wo die Opferidee sich am reinsten entfaltet, wie in Persien, nur das Blut dem Gott geweiht wird, das ganze Tier aber vom Opfernden zum beliebigen Gebrauch mit nach Hause genommen wird.[1])

[1]) Bei den Juden wird wenigstens in dem Sündopfer oder dem „hochheiligen" Sühnopfer dieser engere Sinn des Opfers festgehalten und nur das Blut dargebracht; das ganze Tier wird aber als nunmehr geheiligt betrachtet und deshalb von profaner Verwendung ausgeschlossen. Es wird entweder durch Verbrennen an ungeweihtem Orte vernichtet, oder doch bloß den Priestern zur Nahrung gestattet. Weniger heilig ist das Dankopfer, wo das

Jetzt liegt also nicht mehr im Tode des Tieres die Stellvertretung für den vom Schuldigen verdienten Tod, sondern in der Darbringung der mit der Schuld belasteten Tierseele (dem Blut) liegt die Stellvertretung für die Seele des Schuldigen, und diese letztere Stellvertretung gewinnt erst dadurch ihren Sinn, daß das Opfer zugleich als symbolischer Stellvertreter des Gottes figuriert, welcher durch die Tierseele der Menschenseele die Schuld abnimmt. Indem der Gott durch Annahme des Opfers die Symbolik dieser zweiseitigen Stellvertretung ratifiziert und auf Grund derselben den Schuldschein des Menschen zerreißt, wird die Seele des Opfers in Wahrheit zum Mittler zwischen Gott und der Menschenseele. So heißt es 3. Mos. 17, 11: „Denn die Seele des Fleisches ist im Blut, und ich habe es (das Blut) euch gegeben zum Altar, zu sühnen (wörtlich: zuzudecken) eure Seelen, denn das Blut sühnt (deckt die Schuld zu) durch die Seele."

Während auf Grund einer einseitigen genugtuenden Stellvertretung das Menschenopfer als das ernstere, tiefere, und das Tieropfer nur als ein feiger und schwächlicher Ersatz des Menschenopfers erscheint, stellt sich im Lichte der zweiseitigen Stellvertretung das Verhältnis etwas anders. Für gewöhnlich kann der Mensch teils der Beschaffenheit des Gottes wegen, teils seiner eigenen wegen nicht Stellvertreter des Gottes sein; aus ersterem Grunde nicht, wo der Gott noch zoomorphisch oder nicht mehr anthropomorphisch gedacht wird, aus letzterem Grunde nicht, wo die Differenz zwischen Mensch und Gott als zu groß zur Stellvertretung empfunden wird. Die Stellvertretung des Gottes durch das Tier wird leichter als Symbol verstanden, während der Mensch zu sehr Realität ist, als daß sich nicht die Unangemessenheit des Stellvertreters in den Vordergrund des Bewußtseins drängen und die Symbolik der Opferhandlung verdunkeln sollte. Darum finden wir das Menschenopfer im Sinne der zweiseitigen Stellvertretung nur bei wenigen Völkern entwickelt, wo es dann allerdings die höchste denkbare Form des Opfers darstellt; wir finden es daher in diesem Sinne auch nicht bei rohen, barbarischen Wilden, sondern bei milden, weichherzigen Kulturvölkern wie den Mexikanern, wo die zum Opfer bestimmten Menschen schon ein ganzes Jahr vorher in der Kleidung des betreffenden Gottes einhergingen und göttliche Ehren empfingen. Für schärfer Denkende kann

---

Tier von Priestern und Laien gemeinsam bei fröhlichem Mahle verzehrt wird; noch weniger heilig das Brandopfer oder Ganzopfer, wo über die nicht auf dem Altar verbrannten Teile dem Opfernden die Verfügung zusteht.

Digitized by Google

freilich nur ein solcher Mensch ein zweiseitig stellvertretendes Opfer oder ein Versöhnungsvermittler sein, welcher in seiner menschlichen Erscheinungsform ein mehr als menschliches, ein gottgleiches Wesen birgt; ein solcher Mensch ist dann aber auch einzig in seiner Art und mit seinem Opfer hören die Opfer auf, schlägt die Naturreligion in geschichtliche Religion um, und als fortdauernder Kultus bleibt nur das wiederholte Essen von dem Leibe des Geopferten übrig, welches bei den meisten Tier- und Menschenopfern als Symbol der Aneignung des Opfers dient.

Aber auch schon das gewöhnliche bloß einseitig stellvertretende Menschenopfer hat ebenso wie das Keuschheitsopfer[1]) den moralisch-propädeutischen Wert einer großen Selbstbeherrschung, Selbstverleugnung und Selbstüberwindung, und wie sehr uns die teilweise Ausartung desselben zu grausamen Martern und massenhaften Schlächtereien anwidern mag, so darf man doch nicht verkennen, daß es überall aus einer hohen Opferwilligkeit und tiefen Inbrunst des religiösen Gefühls entspringt.

Nicht das gleiche kann man von einer anderen Abart des Opferkultus, der magisch-theurgischen, sagen, da in ihr vielmehr die Selbstsucht des Menschen ihre höchsten Triumphe feiert, indem sie das Wechselverhältnis von Gott und Mensch in ein Dienstverhältnis der Götter verkehrt. Die Entwickelung einer magischen Theurgie entspringt aus der gedankenlosen Auffassung der Kultussymbolik und aus der Wahrnehmung, welche Wichtigkeit der Beobachtung der einzelnen symbolischen Ritualien zum Gelingen des Opferwerkes beigemessen wird. Überall, wo eine bereits ausgebildete Kultussymbolik besteht, gilt die strengste Beobachtung des konventionellen und traditionellen Ritus als Hauptbedingung; an ihr liegt es, das Opfer dem Gott wohlgefällig zu machen, aus ihr namentlich muß die Annahme des Opfers durch den Gott erraten werden. Wie überall die Gedankenlosigkeit die Bedingungen eines Erfolges und die Symptome seines Eintrittes mit den wirkenden Ursachen verwechselt, so auch hier; das Symbol in seiner Äußerlichkeit und losgelöst von seiner wahren Bedeutung wird als zu-

---

[1]) Das Keuschheitsopfer ist vielleicht in vielen Fällen zu deuten als eine ethnologische Reminiszenz an die Zeit der Gesamtehe; im Lichte einer solchen würde die Beschränkung des Nießbrauches des Weibes auf einen einzigen Mann als eine willkürliche Entziehung desselben aus dem natürlichen Geschlechtskommunismus, als ein Unrecht der monogamischen Braut gegen ihr Volk erscheinen, welches der Sühne durch eine wenigstens zeitweilige Prostitution vor dem Eintritt in die monogamische Ehe bedarf.

Digitized by Google

reichende Ursache der Sinnesänderung des Gottes angesehen, und als unfehlbares Zwangsmittel zur Herbeiführung derselben angewendet. Von der inneren Bedeutung des Symboles wird nur das festgehalten, was diese Auffassung zu stützen geeignet ist, das übrige aber fallen gelassen, oder durch neue magisch-mystische Vorstellungen ersetzt, und diese Umwandlung wird um so leichter vor sich gehen, je mystischer bereits die innere Bedeutung des Symbols entwickelt ist.

Hier spielt zunächst die Vorstellung eine Rolle, daß das Blut oder der Somatrank oder der Wein etwas dem Gotte Unentbehrliches sei; läßt der Mensch ihn eine Weile danach dürsten und bietet es ihm dann wieder dar, so ist der Gott gezwungen, jeden beliebigen Gegendienst zu leisten, um sein Bedürfnis zu stillen. Diese Anschauung ist teilweise in Persien, besonders aber in Indien hervorgetreten, wo überhaupt die magische Theurgie den breitesten Raum beansprucht; in den westlichen arischen Stämmen hat dagegen mehr die juridisch-moralische Auffassung des Opfers Platz gegriffen und hat mystische Vertiefungen ebenso wie theurgische Ausschreitungen ferngehalten. Der Gedanke, daß die Götter auf die Opfernahrung der Menschen angewiesen seien, konnte auch erst dann in den Vordergrund treten, als sie zu untergeordneten Wesen herabgesetzt waren und eine höhere Einheit über ihnen den Thron der Gottheit bestiegen hatte. Soma und Blut erschienen nun als ganz besondere Säfte; wie sie die Menschen zur Weissagung begeisterten, so holten sich auch die Götter erst aus ihnen ihren Enthusiasmus, ihr Wissen und ihren starken Mut, während sie ohne dieselben in jeder Hinsicht schrumpften. Aber der Zwang des Opfers war ein noch tieferer dadurch, daß die Mystik der Seelendarbringung darin enthalten und die Mystik der kosmogonischen Symbolik damit verknüpft war. Sobald der Gedanke wegfiel, daß die Annahme oder Ablehnung des Opfers im Belieben des Gottes stand, sobald man zu dem Glauben gelangte, durch die Qualität des Opfers selbst die Annahme desselben samt allen ihren Konsequenzen erzwingen zu können, war der magischen Theurgie und der ausschweifendsten Mystik Tür und Tor geöffnet.

Die Frage der Annahme oder Ablehnung des Opfers, welche so wichtig war, war ursprünglich dem Glauben des Opfernden anheimgestellt: da es aber dabei sehr auf die Kunst der Zeichendeutung ankam, und hierzu Übung und Erfahrung gehörten, so wurde die Mitwirkung älterer angesehener Männer bei der Opfer-

Digitized by Google

handlung zum Bedürfnis, wozu sich ungesucht das Familienhaupt oder der Stammesälteste als geeignetste Persönlichkeit darbot. Bei fortschreitender Differenzierung der Berufskreise einerseits und bei wachsender Komplikation des Ritus und der Zeichendeutung andererseits mußte sich eine Trennung des priesterlichen Berufs von allen übrigen herausbilden. Je mehr der Laie die Fähigkeit verlor, die Angaben des Priesters über stattgehabte Annahme des Opfers zu überwachen und auf ihre symptomatische Begründung hin zu prüfen, desto mehr trat ihm der Priester als der unmittelbare Repräsentant des Gottes gegenüber, als der Verkünder der göttlichen Willensentschließung. Die Priester andererseits hatten das offenbare Interesse, durch Wahrung und Steigerung des Ritus ihre Unentbehrlichkeit und ihr Ansehen zu erhöhen, also auch die Begründung ihrer Aussprüche in ein mystisches Dunkel zu hüllen, dafür aber desto strenger auf kleinliche Beobachtung der rituellen Formen von seiten der Laien zu halten. Dadurch wurde den Laien die Unterscheidung zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen der Symbole erschwert, also auch die denselben innewohnende Bedeutung verdunkelt, und die abergläubische Vorstellung begünstigt, daß die Priester, welche allein die Kenntnis besaßen, das Opfer wirksam zu machen, auch im Besitze der Macht seien, diesen Erfolg zu verbürgen, d. h. den Willen der Gottheit durch den Kultus nach ihrem Willen zu lenken. Eine solche Ansicht von der Macht des Priestertums war allzu vorteilhaft für den Einfluß desselben auf das Laientum, als daß ihrer Entstehung und ihrem Wachstum ein ernstlicher Widerspruch von den Priestern entgegengesetzt worden wäre, und daher kommt es, daß überall mit einem ausgebildeten und einflußreichen Priesterstand auch eine gewisse Veräußerlichung und abergläubische Entartung des Laientums Hand in Hand geht, welche der magisch-theurgischen Auffassung des Kultus, d. h. also auf dieser Stufe: des Opfers und Gebetes, Vorschub leistet. So sinnlos es ist, die Religion für eine Erfindung des Priestertums zu erklären, so kurzsichtig ist es andererseits, den Einfluß des Priestertums auf die Religion zu unterschätzen, oder bloß die günstige und nicht auch die ungünstige Seite dieses Einflusses sehen zu wollen.

Glücklicherweise sorgt die Vorsehung dafür, daß trotz aller örtlichen und zeitlichen Entartungen der Entwickelungsgang der Ideen im ganzen und großen gesichert bleibt, daß entweder die Verdunkelung der Idee in einem Volke nur schichtweise stattfindet und durch Regeneration des Volksgeistes von innen her-

Digitized by Google

aus überwunden wird, oder daß die aus eigener Kraft erneuerungsunfähigen Völker durch den inzwischen stattgehabten Fortschritt der Idee in anderen Völkern auf eine höhere Stufe gehoben werden, wenn sie nicht ganz aus dem Entwickelungsprozeß der Menschheit ausgeschaltet werden. Dieser Verlauf der Sache kann auch durch die unwillkürliche Geltendmachung priesterlicher Standesinteressen nur gehemmt, nicht aufgehalten werden.

Was wir von den Erörterungen über den Kultus der Naturreligion festzuhalten haben, ist die Tatsache, daß das Opfer in der gesamten Naturreligion den Mittelpunkt und Inbegriff des Kultus bildet, daß es sich allmählich von der ursprünglichen Bedeutung eines den Gott nährenden und erfreuenden Geschenks zur juridischen Bedeutung eines Strafloskaufs erhebt und von dieser durch mystisch-symbolische Nebenbedeutungen hindurch zu der Bedeutung einer mystisch-symbolischen Mittlerschaft der Opferseele durch zweiseitige Stellvertretung vertieft.

Schon in dem Strafloskauf liegt ein über die juridische Bedeutung hinausgehendes ethisches Moment; der Opfernde feiert in dem Opfer den Sieg der sittlichen Weltordnung über seinen egoistischen Eigenwillen, indem er die stattgehabte Verletzung derselben als etwas, das nicht hätte sein sollen und nicht wieder vorkommen soll, von sich loslöst und abtut, und zwar feiert er diesen Sieg der sittlichen Weltordnung nicht wie ein Verbrecher, dem in der Strafe sein Recht widerfährt, sondern als einen Akt freiwilliger Hingebung, welche der von Rechts wegen verwirkten göttlichen Strafe zuvorkommt. Unbekümmert darum, ob die Strafe der Götter ihn im gegebenen Einzelfall wirklich ereilen, oder ob sie an ihm vorbeigehen werde, bietet der Schuldbewußte einen Teil seines Eigentums dem Gott als freiwillige Sühne dar; mag es immerhin die Furcht vor der wahrscheinlichen Strafe und der Wunsch, das größere Übel durch ein freiwillig übernommenes kleineres abzuwenden, sein, was in ihm als Motiv wirkt, die Wiederherstellung des gestörten religiösen Verhältnisses anzustreben, so ist doch darum nicht gesagt, daß dieses Motiv in seiner egoistischen und eudämonistischen Beschaffenheit ihm auch zum Bewußtsein kommen müsse. Der Wunsch nach Wiederherstellung des durch die Beleidigung des Gottes gestörten religiösen Verhältnisses wird für das religiöse Bewußtsein zum Selbstzweck, zur Befriedigung eines unmittelbaren religiösen Bedürfnisses, und wenn auch das egoistische Motiv unbewußt bestehen bleibt und als verstärkende Ursache dieses Wunsches zu wirken fortfährt, so verselbständigt sich

Digitized by Google

doch ihm gegenüber das religiöse Bedürfnis nach Wiederherstellung des ungetrübten religiösen Verhältnisses mehr und mehr, und damit vollzieht sich eine allmähliche Moralisierung der religiösen Triebe und Anlagen, welche zur gänzlichen prinzipiellen Ablösung des religiösen Bewußtseins vom Eudämonismus vorbereitet. In der Freiwilligkeit des Opfers, welche der Strafe zuvorkommt, in der Selbstüberwindung, welche zu solchem Entschlusse erforderlich ist, liegt ebensosehr ein moralisch erziehliches Moment, wie in dem damit verknüpften Schuldbekenntnis und Besserungsgelübde, dessen Wahrhaftigkeit und Ernst für die Annahme des Opfers als Vorbedingung gilt.

Diese moralischen Elemente des Kultus erhalten aber eine noch größere Vertiefung in dem Fortgang zur symbolisch-mystischen Bedeutung des Opfers. Bei dem Loskauf mag der Zweck, die Wiederherstellung des religiösen Verhältnisses, ein religiöser sein, aber das Mittel ist doch ein bloß juridisches; bei der mystischen Vermittelung zwischen Gott und Mensch durch die Opferseele ist hingegen nicht bloß der Zweck, sondern auch das Mittel ein durch und durch religiöses, und damit erhält erst das Opfer seine wahrhaft religiös-ethische Färbung. Der Schuldige feiert hier den Sieg der religiös-sittlichen Weltordnung über seinen Eigenwillen dadurch, daß er seine Seele ohne Rest, seine ganze Seele oder sein Lebensprinzip an Gott hingibt, und diesen Akt geistiger Hingabe durch den Akt der Blutsprengung[1]), d. h. der Darbringung der Opferseele symbolisch darstellen läßt; indem die Opferseele von Gott als Träger seiner Schuld angenommen wird, indem der Gott selbst durch das Symbol des Opfertieres (oder Opfermenschen) die Schuld von dem Schuldigen nimmt, stellt die Opferhandlung nicht mehr mittelbar, wie im Loskauf, sondern unmittelbar das religiöse Verhältnis in seiner Integrität wieder her und besiegelt es als eine Seelengemeinschaft zwischen Mensch und Gott. So erscheint das Opfer als eine Wechselwirkung, in welcher der Mensch seine Seele als Prinzip des Lebens, wie es sein soll, d. h. des sündenlosen religiös-sittlichen Lebens, von Gott eben dadurch zurückempfängt, daß er sie und sein Leben ganz ihm hingab. Man sieht hieran, daß das Opfer sogar fähig ist, über die Sphäre der

[1]) Bei dem mexikanischen Menschenopfer ist der Hauptakt die Darbringung des noch zuckenden und rauchenden Herzens, das aus der Brust des lebenden Opfers gerissen wird; offenbar bedeutet dieses die Hingabe des Herzens aller Opfernden an die Gottheit, so daß hier das Herz an Stelle des Blutes als Repräsentant der Seele und des Gemütes gilt.

Naturreligion hinaus eine entscheidende Rolle zu spielen; es kommt dann nur darauf an, für den Begriff des Lebens, wie es sein soll, eine Bestimmung zu gewinnen, welche über den Vorstellungskreis der Naturreligion hinausführt. Daher kommt es, daß das Opfer auch im abstrakten Monismus und im Theismus nicht erlischt, sondern nur seine Bedeutung ändert; hier kam es nur darauf an, seine Stellung in der Naturreligion darzulegen und den Prozeß der Moralisierung des Kultus zu verfolgen, wie er mit dem Prozeß der Moralisierung des sozialen Lebens und der religiösen Objekte Hand in Hand geht[1]).

4. Der Verfall des Henotheismus.

Der Henotheismus beruht auf einem Widerspruch. Der Mensch sucht die Gottheit und findet die Götter; er wendet sich an jeden dieser Götter, als ob er die gesuchte Gottheit wäre, und leiht ihm Prädikate, welche die Gottheit der übrigen Götter in Frage stellen. Weil er sich aber mit verschiedenen Wünschen an verschiedene Götter zu wenden hat, kann er nicht bei einem der Naturgötter stehen bleiben, wechselt den Gegenstand seines religiösen Verhältnisses und behandelt jedesmal den einzelnen Gott als die Gottheit schlechthin, ohne zu bemerken, daß er selbst allen Göttern die Gottheit abspricht, indem er sie abwechselnd jedem einzelnen zuschreibt. Dadurch, daß dieser Widerspruch anfänglich unbemerkt bleibt, wird die Entstehung der Religion möglich; daß dieser Widerspruch aber auch im Fortgang der Kultur unbemerkt bleibt, ist nur möglich, wenn eine hohe Intensität des religiösen Gefühles die Anwendung der Verstandeskritik auf den Gegenstand des religiösen Verhältnisses verhindert. Eine solche Intensität des religiösen Gefühles ist aber nicht immer und nicht überall zu finden, und schon eine in Intervallen auftretende Verstandeskritik genügt, um den Standpunkt des Henotheismus für die Dauer unhaltbar zu machen.

Es bieten sich ganz allgemein genommen zwei Möglichkeiten der Aufhebung dieses Widerspruches: entweder man hält die Einheit fest und läßt die Vielheit fallen, oder man hält die Vielheit fest und läßt die Einheit fallen. Ersteres führt zum abstrakten Monismus, letzteres zum Polytheismus. Im ersteren Fall rettet man zwar die Einheit und gewinnt die Absolutheit, aber auf Kosten

[1]) Vgl. über die Theorie des Opfers: Bähr, „Die Symbolik des mosaischen Kultus" Bd. II.

Digitized by Google

der konkreten Bestimmtheit; im letzteren Fall hält man die konkrete Bestimmtheit fest, büßt aber dafür nicht nur die Einheit, sondern auch die Absolutheit ein. Ersterer Weg führt unmittelbar aus dem Naturalismus heraus, da das abstrakt Eine keine Naturerscheinung und kein Element mehr sein kann; letztere Umgestaltung beharrt zunächst innerhalb der Naturreligion, kann aber unter Umständen doch mittelbar zur Auflösung und Überwindung derselben führen, wenn die konkrete Bestimmtheit der Einzelgötter so weit vergeistigt wird, daß ihre Identifikation mit Naturerscheinungen oder Elementen sich als unhaltbar herausstellt, ganz besonders dann, wenn ein Hauptgott allein zu dieser Vergeistigung gelangt und die in der Natürlichkeit stecken gebliebenen Naturgötter entthront. Beide Richtungen sind deshalb im Prinzip nicht als Verfall des Henotheismus, sondern als Fortbildungen desselben nach einseitigen Richtungen zu bezeichnen.

Wohl aber kann die polytheistische Umgestaltung des Henotheismus zum Verfall der Naturreligion führen, wenn das Bewußtsein der Einheit der Götter verloren geht, ohne dafür eine entsprechende Vertiefung und Vergeistigung ihrer konkreten Bestimmtheit als Ersatz zu gewähren. Dann muß sogar das religiöse Bewußtsein auf eine tiefere Stufe hinabsinken, weil es nun aufhört, in jedem Gott die Gottheit zu sehen, in der natürlichen Beschränktheit des Gottes seine Absolutheit zu ahnen.

Solche Umgestaltungen, wie die genannten vom Henotheismus zum abstrakten Monismus oder Polytheismus vollziehen sich geschichtlich nicht als plötzlicher Umschwung, sondern als allmähliche Verschiebung des Schwerpunktes der religiösen Idee; deshalb behaupten (auch wenn die abstrakte Einheit in den Mittelpunkt des religiösen Bewußtseins rückt) doch die vielen Naturgötter noch in der Peripherie desselben ihren Platz, und wird andernfalls die den vielen Göttern zugrunde liegende Einheit nicht plötzlich ausgelöscht, sondern nur allmählich verdunkelt. Wenn der Kulturfortschritt und die durch ihn bedingte Vergeistigung der Einzelgötter den Grund für die wachsende konkrete Bestimmtheit, für ihre zunehmende Differenzierung, Sonderung voneinander und Verselbständigung abgeben, dann pflegt die zurückgedrängte Einheit sich immer neue Formen zu suchen, unter denen sie den verlorenen Platz im religiösen Bewußtsein zurückzuerobern strebt. Wenn umgekehrt die Kultur eines bereits zum Besitz des Henotheismus gelangten Volkes sinkt, oder, was auf die Dauer dieselben Wirkungen hat, in Stillstand gerät, oder wenn der heno-

Digitized by Google

theistische Vorstellungskreis auf ein noch religionsloses Volk von niederer Kulturstufe übertragen wird, dann geht der tiefere Sinn des Henotheismus verloren, die einzelnen Götter werden in ihrer natürlichen Beschränktheit ohne Steigerung ihres Inhaltes und ohne die Idee ihres Zusammenhanges festgehalten, und der so entstandene Polytheismus repräsentiert dann die erste Stufe des Verfalles.

Was man gewöhnlich Polytheismus nennt, ist tatsächlich ein polytheistischer Henotheismus mit mehr oder minder deutlichem henotheistischen Bewußtsein; hier aber handelt es sich um einen nackten, reinen Polytheismus, in welchem das henotheistische Bewußtsein bis zum Verschwinden verdunkelt oder verblichen ist. Ein solcher muß derjenigen Religionsstufe ähnlich sein, welche das menschliche Bewußtsein einnahm, bevor die Himmelsgötter sich zur oberen und allgemeinen Schicht über den niederen und besonderen Lokal-, Stammes- und Familiengöttern heraufgearbeitet hatten. Denn wo alle Götter bloß noch gezählt und kaum noch nach ihrer Rangordnung gewogen werden, da verschwinden die verhältnismäßig wenigen allgemeinen himmlischen Götter gegen die unermeßliche Zahl der lokalen und niederen Gottheiten an Bedeutung. Praktisch kommt also dieser Polytheismus ungefähr darauf hinaus, daß die ältere Stufe des religiösen Bewußtseins atavistisch wieder in die Höhe kommt in dem Maße als der Henotheismus sich verdunkelt; aber es bleiben doch wichtige Unterschiede zwischen dem ursprünglichen polytheistischen Bewußtsein und dem aus dem Verfall des Henotheismus hervorgehenden bestehen.

Das erstere hat sich noch nicht zum Henotheismus durchgerungen, aber es hat die unbewußte Tendenz, sich zu ihm zu erheben, als verborgenen Keim in sich, der insbesondere bei nationaler Konsolidierung der zerstreut lebenden Stämme zur Entfaltung gelangt; das letztere dagegen hat den Henotheismus nicht festzuhalten vermocht, den die Vorfahren oder Nachbarvölker schon errungen hatten. Die himmlischen Götter, welche im ursprünglichen Polytheismus selbst noch lokal waren, sind allgemein geworden und können diese Allgemeinheit nur schwer wieder verlieren; aber sie verlieren ihre Bedeutung wiederum an die Lokalgötter und Ahnenseelen, sinken zu einflußlosen Gestalten des Glaubens herab und verhärten sich alsdann in ihrer Individualität gegeneinander nach Analogie der gegeneinander diskreten niederen Götter. Solcher Verfall des Henotheismus in Polytheismus kann entweder

Digitized by Google

durch ein Sinken der Kulturstufe des betreffenden Volkes und durch Wiederauflösung der nationalen Einheit bedingt sein, oder durch die Übertragung einer bereits höher entwickelten Naturreligion auf Nachbarn von tieferer Kulturstufe, die sich das Übernommene nur durch Maßgabe ihres eigenen Verständnisses aneignen können.

Dieser Verfallspolytheismus kann dann zu einer zweiten Stufe des Verfalls führen, dem Dämonismus oder Animismus; er hat sogar in um so höherem Maße die Neigung dazu, je weiter bereits die Verallgemeinerung und Moralisierung der Himmelsgottheiten vorgeschritten war, ehe die Auflösung des Henotheismus in Polytheismus erfolgte.

In der Vorstufe des religiösen Bewußtseins hat niemand etwas mit Ahnenseelen zu schaffen, als die Nachkommen derselben; gegen diese aber verhalten sie sich wohlwollend, sofern die schuldige Ehrfurcht nicht verletzt wird. Wo Ahnenseelen freventlich mißachtet werden, reagieren sie auch gegen den Fremden feindlich; aber ein verständiger Mensch wird dergleichen unterlassen und die nötige Vorsicht üben, um nicht mit ihnen in Konflikt zu geraten. Die lokalen Naturobjekte treten ebenfalls nur zu dem Bewohner dieser Örtlichkeit und allenfalls noch zu dem sie durchstreifenden Wanderer in Beziehung, und diese Beziehung ist wesentlich beschränkt auf die Entfaltung ihrer natürlichen Eigenschaften. Der Mangel moralischer Ansprüche an sich selbst und an andere läßt sowohl die Ahnenseelen wie die Naturobjekte noch wesentlich als vorsittliche Individuen von rein natürlicher Motivation auffassen, die weder gut noch böse, sondern sittlich indifferent sind, im allgemeinen aber trotz unberechenbarer Launen doch überwiegendes Wohlwollen gegen die ihnen vertrauten Zugehörigen zeigen.

Im Henotheismus der Himmelsgötter sinken die Ahnenseelen und lokalen Naturobjekte zu untergeordneten Äußerungen der höheren Naturmächte herab und werden als dienende Glieder dem Götterstaat eingeordnet, der mit seiner wohlbegründeten Rangordnung die konkrete Erscheinungsform des Henotheismus darstellt. Die kleinen, lokal und phylisch beschränkten, rein natürlichen Mächte treten zurück gegen die großen, hohen, allgemeinen, versittlichten. Im Kontrast zu den sittlich guten Himmelsgöttern erhält ihre launenhafte Natürlichkeit einen sittlich bösen Beigeschmack, wird ihre Laune zur Tücke, ihre moralische Rücksichtslosigkeit zur natürlichen Bosheit; aber wer im Schutze der höheren

Digitized by Google

Mächte steht, braucht diese Tücke und Bosheit nicht eben sehr zu fürchten, da sie gegen den Willen jener sich nicht erfolgreich auflehnen kann. Die Gewöhnung an die Allgemeinheit und räumliche Unbeschränktheit der Himmelsmächte strahlt auch auf die lokalen Götter und Ahnenseelen zurück und läßt die zeitweilige Auswanderung der Seele aus dem Naturobjekt nicht mehr als seltene Ausnahme, sondern fast als Regel erscheinen. Dadurch werden die niederen Götter und Ahnenseelen in weit höherem Maße befähigt, ihre Tücken und Bosheiten ohne örtliche und phylische Beschränkung auf zauberhafte Weise zu verwirklichen; aber in demselben Maße werden sie durch die höheren Himmelsmächte verhindert, sie an den Verehrern jener auszulassen.

Dies ändert sich nun, wenn das henotheistische Bewußtsein sich verdunkelt, wenn die oberen Götter ihre Herrschaft über die Welt der Götter und Menschen einbüßen, die Rangordnung des Götterstaates aus den Fugen geht, an ihrer Statt Anarchie einreißt und die oberen Götter in eine Reihe mit den niederen treten. Die Bosheit und Tücke der Dämonen und Geister hat nun freien Spielraum, da ihre Zauberkraft durch keine örtliche Beschränkung mehr gefesselt und durch keine sittliche Weltregierung mehr eingeschränkt ist. Die Welt wimmelt nun von Unholden, Gespenstern und Geistergesindel aller Art, das nur darauf lauert, den Menschen zu necken und zu quälen. Zwar werden auch diese Dämonen noch ausnahmslos naturalistisch vorgestellt, aber sie sind doch getrennt von den Naturobjekten, mit denen sie ursprünglich identisch waren und die jetzt höchstens noch die Bedeutung ihres heimischen Wohnsitzes haben. Ihre Wirkungen sind spukhaft und unheimlich, weil sie kausal unverständlich und nicht mehr durch ihre zugehörigen Naturobjekte vermittelt sind. Beständige Angst und lähmendes Grauen ist die Stimmung des Menschen, die dieser Verfallsstufe entspricht; seine einzige Gegenwehr ist die Zauberei, die nur von Kundigen oder Priestern verstanden wird. Die Priesterherrschaft wird durch solchen Verfall mächtig befördert; die Laien aber, die ihre stete Furcht doch nicht durch beständige Gegenwart eines Priesters oder Zauberers beschwichtigen können, sehnen sich nach einem bleibenden Ersatz, d. h. nach objektiv-realen Zaubermitteln, die sie schützen sollen.

Damit führt diese zweite Verfallsstufe zur dritten, dem Fetischismus. Der Zauberer oder Priester kann zwar auch schon aus eigener Kraft Wunder wirken, aber er allein würde den Kampf gegen das ganze Heer der Dämonen doch nicht aufnehmen und

Digitized by Google

durchführen können, wenn ihm nicht seine Zaubermacht die Mittel gäbe, Dämonen zu seinem Dienste zu zwingen. Neben Opfern, Beschwörungen, wunderbaren Heilmitteln und sonstigen Zaubermitteln dienen dazu insbesondere die Kultusobjekte, an welche die Verehrung der Dämonen und Götter sich knüpft, oder die Bilder, durch welche die Phantasie des Gläubigen den Dämon oder Gott sich vergegenwärtigt. Wie wir oben sahen, sind diese Bilder teils unorganisch amorph, teils tierähnlich, teils menschenähnlich; die unorganischen Bilder gehen ohne feste Grenzlinie in die Reliquien und Erinnerungszeichen über. Was der Zauberer benutzt, sind selten die Bilder der oberen himmlischen Götter, weil diese sich nicht so leicht bannen und zwingen lassen, wie die Dämonen niederer Ordnung; was er dem Laien als Schutzmittel gibt, darf (wenn dieser es immer als Amulett bei sich tragen soll) nicht allzu groß sein. Dadurch sind für die Bedeutung und Größe der Fetische ungefähre Grenzlinien gezogen, obschon ein im Hause oder in der Nähe des Hauses liegender Fetisch kaum an eine bestimmte Größe gebunden ist.

Der Fetisch wirkt auf den gläubigen Besitzer suggestiv, er gibt ihm Mut und Vertrauen zurück und leistet ihm dadurch wirklich etwas. Aber diese Leistung hört auf, sobald durch irgend ein Mißgeschick der Glaube an die Wirksamkeit des Fetisch aufgehoben oder wesentlich beschränkt ist. Dann verliert der Besitz des Fetisch jede Bedeutung und er wird nun fortgeworfen oder im Ärger oder auch zur Strafe zerstört. Bei allen repräsentativen Kultusobjekten soll es seinem Begriff nach nicht das tote Objekt als solches sein, welches verehrt wird und Wunderkraft hat, sondern der Gott oder Dämon oder Geist, zu dem es eine sakrale Beziehung hat. Überall, wo die höhere Religionsform, an welche der Bilderdienst, Reliquienkultus und Amulettenglaube sich anlehnt, noch lebendig in Kraft steht, wird dieses Verhältnis vom Bewußtsein der Frommen festgehalten und keineswegs verkannt. Wo dagegen die höhere Religionsform in Verfall gerät, da verselbständigen sich diese seine Bestandteile und werden dadurch zu Fetischdienst.

Die Anhänger höherer Religionsformen haben recht, die Verehrer von Götterbildern, Tiersymbolen, Reliquien, Steinen, Amuletten u. dgl. des Aberglaubens zu zeihen, wenn das Bewußtsein der bloß repräsentativen Bedeutung dieser Objekte in Verfall und Verdunkelung geraten ist, aber Unrecht, solange es lebendig ist. Dieser Verfall wird aber um so näher liegen, je tiefer die Mächte

Digitized by Google

stehen, zu deren Repräsentation die Objekte dienen, und je mehr diese selbst schon einer Stufe des Verfalls und Aberglaubens angehören. Dies ist nun im höchsten Maße bei dem Dämonismus und Animismus der Fall, wie er als zweite Verfallsstufe geschildert worden ist. Aberglauben ist nämlich alles, was der bereits erreichten Stufe des religiösen Bewußtseins widerspricht oder doch unangemessen ist und trotzdem als Glauben festgehalten wird, nicht aber dasjenige, was der jeweilig erreichten Stufe des religiösen Bewußtseins gemäß, obwohl mit einer zu anderer Zeit oder von anderen Völkern erreichten Stufe nicht zu vereinbaren ist. Der Dämonismus und Fetischismus sind Aberglauben, weil sie in dem näher gekennzeichneten Sinne überhaupt nur als Verfallsprodukte höherer Religionsformen möglich sind. Die Verehrung von lokalen Naturobjekten und Ahnenseelen ist dagegen weder vor Entwickelung des henotheistischen Bewußtseins noch auch innerhalb des henotheistischen Systems Aberglaube zu nennen, weil und sofern sie denjenigen Sinn bewahrt, welcher der erreichten Stufe des religiösen Bewußtseins angemessen ist.

Digitized by Google

III. Die anthropoide Vergeistigung des Henotheismus.

Eine Fortbildung des Henotheismus auf naturalistischer Basis ist auf zwiefache Weise denkbar; erstens dadurch, daß die einzelnen Göttergestalten des Henotheismus, welche neben ihrem natürlichen Inhalt durch die Fortschritte der Kultur und die Moralisierung des religiösen Verhältnisses bereits einen geistigen und sittlichen Inhalt erhalten hatten, nach seiten einer Bereicherung und Vertiefung dieses letzteren weiter entwickelt werden, und zweitens dadurch, daß die Zusammengehörigkeit derselben und ihr wechselseitiges Verhältnis zum Gegenstand einer systematischen theologischen Spekulation gemacht wird. Im ersteren Falle tritt die anthropopathische Entwickelung der anthropomorphischen Göttergestalten in ihrer Isolierung in den Vordergrund und verdunkelt durch diese geistige Personifikation die Naturbedeutung und den natürlichen Zusammenhang derselben; im anderen Falle wird die spekulative Einheit der naturalistischen Weltanschauung gewahrt, aber auf Kosten der Vergeistigung und persönlichen Bestimmtheit der Götter, welche mehr oder minder ineinander verschwimmende Naturmächte bleiben.

Die anthropoide Vergeistigung der Göttergestalten kann natürlich nur da und insoweit gefunden werden, als die zoomorphische Stufe der Versinnbildlichung zugunsten der anthropomorphischen überwunden ist; dies ist aber vollständig und durchweg nur bei dem gräzoitalischen und germanischen Zweig der arischen Völkerfamilie der Fall, während die übrigen arischen, semitischen und ägyptischen Völker entweder ganz oder doch mit einem erheblichen Bruchteil ihrer Götter in der zoomorphischen Versinnbildlichungsstufe oder gar noch vor und jenseits derselben stehen bleiben. Die spezifische Beschaffenheit der anthropoiden Vergeistigung wird lediglich ein Reflex sein von dem ethnologischen Stammescharakter und von der aus ihm und der natürlichen Um-

Digitized by Google

gebung erwachsenen Kulturgestalt. Wo das Leben den Stempel maßvoll genießender Heiterkeit und ästhetischer Gefälligkeit trägt, wird auch der Götterhimmel die gleichen Züge aufweisen; wo das Leben in praktischen Bestrebungen, in Politik, Recht und Volkswirtschaft aufgeht, da werden auch die Götter einen nüchternen, geschäftsmäßigen Charakter annehmen müssen; wo das Leben zwischen den Extremen opfermutiger Kampfeslust und düsterer Todestrauer sich bewegt, da kann auch die Götterwelt die gleiche Physiognomie nicht verleugnen.

Wir haben oben gesehen, daß die Identität der verschiedenen Göttergestalten des Henotheismus lediglich auf der Seite ihrer natürlichen Bestimmtheit liegt; demnach muß das Bewußtsein ihrer Identität um so leichter festzuhalten sein, je weniger diese natürliche Bestimmtheit durch geistige Nebenbestimmungen alteriert ist, je blasser und schattenhafter die geistige Individualität und menschenähnliche Persönlichkeit ist, unter deren Bild die Naturmacht von der Phantasie angeschaut wird. In dem Maße hingegen, als der geistige Inhalt der Einzelgötter ihre natürliche Bedeutung zu überragen und in den Hintergrund zu drängen beginnt, und in dem Maße, als diese Verschiebung sich durch charakteristische Verfestigung der individuellen Göttertypen der Anschauung einprägt, in dem Maße verdunkelt sich dem Bewußtsein die Naturgrundlage der Götter, welche allein ihre Einheit verbürgen kann.

Hieraus geht hervor, daß die Fortbildung des Henotheismus durch anthropoide Vergeistigung der einzelnen Naturgottheiten einer Verstärkung der polytheistischen Seite des Henotheismus gleichkommt, und die Gefahr in sich birgt, zum Verfall des Henotheismus in bloßen Polytheismus zu führen; gegen diese Gefahr pflegt dann zwar das religiöse Bewußtsein der besseren Volkselemente von Zeit zu Zeit zu reagieren, ohne jedoch die in der Sache liegenden Schwierigkeiten ernstlich überwinden zu können, weil die einmal erfolgte Vergeistigung vieler Göttergestalten sich nicht mehr zur naturalistischen Einheit zurückschrauben läßt. Wird dieser Entwickelungsgang nicht vor seinem Abschluß durch Störungen von außen unterbrochen, so muß er notwendig zu Konsequenzen führen, welche die Selbstzersetzung des Henotheismus klarlegen; sein Ergebnis ist die Einsicht in die Notwendigkeit, entweder einen obersten Gott allein als den wahren und eigentlichen Gott zu betrachten (Zeusreligion), oder die Götterwelt als eine überwundene Phantastik anzusehen, die ihre Wahrheit nur in irdischem Utilitarismus besitzt (Römertum), oder sie zwar als

Digitized by Google

eine wahrhaft existierende gelten zu lassen, aber als eine unvollkommene, schuldbeladene, dem Verderben geweihte und die Menschheit in ihren Untergang mitreißende zu betrauern (Germanentum). In allen diesen Fällen ergibt sich, daß die Naturreligion als solche dem religiösen Bewußtsein, das alle Entwickelungsstufen derselben durchlaufen hat, nicht mehr Genüge tun kann und doch von ihrer natürlichen Basis aus eigener Kraft loszukommen außer stande ist. Bei der Unzulänglichkeit jeder dieser Endformen scheint dann als einziger positiver Gewinn dieses Prozesses nichts übrig zu bleiben, als die Wirkung und Schärfung des Bedürfnisses nach einer höheren Religionsform, d. h. die Vorbereitung zur willigen Aufnahme einer solchen. Das gleiche Resultat, wenn auch aus anderen Gründen, wird sich uns später für die spekulative Fortbildung und theologische Systematisierung des Henotheismus ergeben, die nach dem Durchmessen ihrer Bahn entweder wie in Ägypten teils auf den abstrakten Monismus hinausweist, teils zum anthropoiden Polytheismus zurückführt, oder aber, wie in Persien, direkt zum Monotheismus hinüberleitet.

1. Die ästhetische Verfeinerung des Henotheismus im Hellenentum.

Hellas ist das klassische Land der Schönheit. Hier zum erstenmal entfaltet der Geist der Menschheit seine Schwingen, schüttelt den schweren Traum des naturbefangenen Daseins von den Wimpern und drückt der Natur seinen Stempel auf, ohne sie ihrer reinen Natürlichkeit zu entreißen. Hier zum ersten- und letztenmal in der Geschichte der Erde gewinnt der Geist, der selbst noch durch und durch natürlich ist, jenes Gleichgewicht mit der Natur, wo sie ihm als das adäquate Material zur Ausprägung seines Inhalts dient, jenes Gleichgewicht, das als absolute Harmonie von Form und Inhalt das ewige Urbild der Klassizität geworden ist, das aber nur ein labiles sein und nicht dauernd festgehalten werden konnte, weil es selbst nur den Durchgangspunkt von dem Übergewicht der Natur zu dem Übergewicht des Geistes im Menschheitsleben bildet.

Wir haben hier nicht die inneren und äußeren Gründe zu besprechen, welche grade Hellas und die Hellenen zu diesem Durchgangspunkt bestimmten; wir haben nur darauf hinzuweisen, daß dieser Prozeß der Erhebung des Geistes aus den Banden des natürlichen Daseins zu einer der Natur gleichberechtigten und mit

Digitized by Google

ihm in die Wechselwirkung der innigsten Liebesgemeinschaft tretenden Stufe sich nirgends anders als in und an dem religiösen Bewußtsein der Hellenen vollzog. Es gab in Hellas keine andere Kunst als religiöse; was uns anders erscheint, ist entweder mit hellenischem Auge gesehen selbst religiös (z. B. die anakreontische Lyrik des Eros und Bakchos) oder es gehört bereits dem Verfall des hellenischen Lebens an (wie die neuere Komödie). An dem Götterbilde entwickelte sich die Plastik, am Göttertempel die Architektur, am Götter- und Heroenmythos die Poesie, an dem Hymnos, dem Päan und der Ode Musik und Tanz, aus den religiösen Festen die Spiele und Schauspiele. Nur weil das hellenische Volk die Anlage zur Schönheit mitbrachte, konnte es unter den vorgefundenen günstigen Bedingungen in diesen Prozeß der Ästhetisierung des religiösen Verhältnisses und seiner Objekte eintreten; aber auch nur an dem Inhalt seines religiösen Bewußtseins konnte es den Stoff gewinnen, welcher seine künstlerische Anlage zur Entfaltung reizte und befähigte. Hätten die Hellenen die Religion in Gestalt des polytheistischen Henotheismus nicht schon nach Hellas mitgebracht, so hätten sie niemals eine ästhetische Kultur daselbst entfalten, niemals die Humanität nach der Seite der Schönheit entwickeln können.

Dem zu sich selbst kommenden Menschengeist wird er selbst das Maß der Dinge; denn er erfaßt sich in seiner Überlegenheit über die unter- und außermenschliche Natur und doch noch nicht als etwas außer und über der Natur Stehendes, sondern selbst als natürlich, als reinste und höchste Blüte der Natur, auf deren Hervorbringung die ganze Natur angelegt ist, und an der sie deshalb auch gemessen werden muß. Der Menschengeist betrachtet sich also noch nicht als Geist an sich, im Gegensatz zur Natur, sondern als natürlichen Kulminationspunkt in der Natur; er sondert sich darum auch nicht vom Menschenkörper, sondern der Mensch als organisch-psychische Individualität gilt ihm als Maß der Dinge, wenn es auch nur der Geist ist, um dessentwillen der Mensch ihm als Maß der Dinge gilt. Bei einer solchen anthropozentrischen Naturauffassung gehören Menschenleib und Menschengeist untrennbar zusammen, d. h. es ist ebensowohl die Seelenwanderung oder die Verknüpfung des Menschengeistes mit Tierkörpern ausgeschlossen, als auch die Möglichkeit, den als Steigerung des menschlichen gedachten göttlichen Geist anders als in einem gesteigerten Menschenleibe anzuschauen. Der Grund gegen die Seelenwanderung, daß durch sie die Verknüpfung von

Digitized by Google

Menschenleib und Menschenseele von einer notwendigen zu einer zufälligen herabgesetzt wird, wird von Aristoteles hervorgehoben und damit der innere unbewußte Grund enthüllt, welcher die Hellenen zwang, anstatt der Seelenwanderung die Schattenwelt des Hades anzunehmen; der Grund für den Anthropomorphismus der Götter schließt ebensowohl jeden Zoomorphismus wie jede rein geistige, übernatürliche Gottesvorstellung aus, und zwar die erstere als Rückfall in vorhellenische Stufen, die letztere als prinzipielles Verlassen der hellenischen Stufe des religiösen Bewußtseins.

Der Menschenleib ist es, durch welchen der Menschengeist zur sinnlichen Anschauung gelangt; sollen die Götter die verschiedenen Richtungen des menschlichen Geistes in idealer Weise repräsentieren, so müssen ihre anthropomorphen Bildnisse ideale Typen derjenigen Menschenleiber darstellen, aus welchen die bestimmten Richtungen des Geistes möglichst deutlich und intensiv hervorleuchten. So wird die Götterwelt in der bildenden Kunst zu einer Welt konkreter menschlicher Ideale, welche in ihrer Gesamtheit das Ideal der Humanität im hellenischen Sinne des Wortes erschöpfen. So stellt uns z. B. Zeus den würdevollen mächtigen Herrscher auf seinem Throne, Ares den Krieger, Herakles den Athleten, Hermes den geschmeidigen Läufer und Turner, Dionysos den Jüngling im Enthusiasmus des Weinrausches, Apollon den schönheitsstrahlenden Jüngling in der Begeisterung des Sehers und Künstlers, Eros den lieblichen Knaben, Here die hoheitsvolle Frau, Aphrodite das Weib in der Fülle seines Liebreizes, Athene die Jungfrau als mutige Verteidigerin des Herdes, als sinnige Künstlerin und kluge Ratgeberin, Artemis die Jungfrau in der ganzen Herbheit ihres Keuschheitsstolzes, Hebe die aufblühende Mädchenknospe dar usw. Wäre der Henotheismus nicht anthropomorphisch, so käme die bildende Kunst niemals dazu, die konkreten Ideale des Menschen in Götterbildern verwirklicht sehen zu wollen; wäre er nicht polytheistisch, so würde die Möglichkeit fehlen, durch die Vielheit konkreter Ideale den inhaltlichen Reichtum des Menschengeistes erschöpfend auszudrücken. Wäre die Kunstanschauung der Griechen nicht plastisch, sondern malerisch, so würden sich die abgebildeten Götter (was sie hier noch nicht dürfen) als singuläre menschliche Individuen, d. h. als bestimmte endliche Inkarnationen des Göttlichen, darstellen, (wie in der christlichen Malerei); nur die Plastik gewährt bei ihrem Mangel des realistischen Farbenelements von selbst diejenige generelle Unbestimmtheit, welche notwendig ist, um das einzelne Götterbild

Digitized by Google

aus der Sphäre bestimmter menschlicher Individualexistenz in die übermenschliche Sphäre typischer Idealität zu erheben. Hieraus ist ersichtlich, daß die hellenische Kunstblüte auf einem Zusammentreffen einer Reihe von Bedingungen beruht, das nur einmal in der Geschichte vorgekommen ist und nachher nicht wieder vorkommen konnte.

Ähnlich wie mit der bildenden Kunst ist es mit der Baukunst. Ursprünglich, als man die Naturmächte ohne Bilder verehrte, gab es auch keine Tempel; der Gottesdienst fand unter freiem Himmel statt, womöglich auf hohen Bergen, um dem Himmel näher zu sein, — so heute noch in China, dem Lande, wo der alte Himmelskultus sich erhalten hat. Später wurde der Kultus vornehmlich unter alten breitkronigen Bäumen geübt, wobei der Baum ein Symbol des Weltalls vorstellt, eine Repräsentation des Weltenbaumes, dessen Wurzel die Erde mit dem Urwasser unter sich, dessen Krone der wolkenbedeckte Himmel. Nicht minder repräsentieren die ersten architektonischen Kultusstätten das Universum und deuten dies durch die Symbolik ihrer Einteilung und Ausschmückung an, so z. B. die indischen und ägyptischen Höhlen- und Grottentempel, die heiligen Bauwerke in 5, 7 oder 9 Stockwerken (Weltsphären), wie die Pagoden und der Turm zu Babel; ja selbst noch die mosaische Stiftshütte ist in ihrer Symbolik durchweg von dem Gedanken beherrscht, ein Abbild des Universums darstellen zu sollen. Zu Höhlen- und Grottentempeln hatte man zuerst wohl natürliche Höhlen benutzt, dann aber auch künstliche Erweiterungen hinzugefügt, und war dabei von selbst auf das Stehenlassen von Säulen verfallen; die so entstandenen unterirdischen Säulenhallen wurden von den Ägyptern auch über der Erde nachgebildet, und so entstand der Tempel.

Die Griechen fanden zwar ihre verschiedenen Säulengattungen in dem ägyptisch-vorderasiatischen Formenkreise bereits vor; aber sie bildeten das Vorgefundene in so freier und selbständiger Weise um, daß es ein anderes, ein neues wird. Ihre oben offenen Tempel sind nicht von einer den Himmel symbolisierenden Decke gedrückt, sondern bleiben mit dem wirklichen Himmel in Verbindung, und ihre leichten und schlanken Säulen scheinen nicht sowohl unterirdischen Felsenpfeilern als vielmehr versteinerten Bäumen zu gleichen, welche den das Heiligtum des Gottes (den heiligen Baum oder Baumstamm) umgebenden heiligen Hain darstellen. Der Giebel scheint erst nachträglich hinzugefügt, um die Eingangspforte anzudeuten, und die Wände innerhalb der Säulen

Digitized by Google

scheinen noch spätere Zutat, um das Heiligtum besser vor profanen Blicken abzuschließen. Der griechische Tempel deutet auf ursprüngliche Holzkonstruktionen, die erst später in Stein nachgebildet und umgebildet wurden, und auch dieser Umstand weist auf den Wald als die Geburtsstätte desselben zurück.

Der hellenische Tempel ist allerdings Behausung des Götterbildes, aber nicht Wohnung des Gottes in dem trivialen Sinne des Wortes, welchem Zweck er möglichst wenig entsprechen würde; er ist auch nicht symbolische Darstellung des Universums wie die ägyptisch-asiatischen Bauwerke, wenigstens tritt diese Bedeutung bei ihm ganz in den Hintergrund. Er ist ein selbständiges Kunstwerk, das erste Erzeugnis eines freien architektonischen Schönheitssinnes, entstanden aus der Idee, den heiligen Bezirk des Götterbildes von der profanen Umgebung abzugrenzen. Alle öffentlichen Bauwerke in Hellas waren Tempel, und alle Privatarchitektur hat ihre künstlerischen Impulse erst vom religiösen Bauwerk entlehnt. Die gesamte Baukunst, soweit sie Kunst ist, fußt auf dem griechischen Tempel und seinen späteren Umbildungen. In den Tempelstätten der griechischen Städteburgen erhielt die Idealwelt der hellenischen Göttertypen eine ihrer würdige Stätte. Die Menschheit glaubte, als sie diese vergangene Herrlichkeit schuf, ihre Götter zu ehren, in der Hoffnung, daß diese so geehrten Götter ihr wieder zu Ehre und Ansehen verhelfen würden, und diese Hoffnung hat sie nicht betrogen. An ihren Göttern rankte die Menschheit sich aus dem Staube der Erde empor, indem sie den Olymp ihrer Phantasie auf Erden verwirklichte.

Was so in der bildenden Kunst zu festen Typen für die ruhende Anschauung gelangte, das forderte auch die Offenbarung seiner Schönheit in einem bewegten Leben, und die konnte nur die Poesie ihm gewähren. Wie die Herme oder das tierköpfige Menschenbild Asiens sich in Hellas zur plastischen Idealgestalt hinaufläutert, so verklärt sich der Naturmythos zur idealmenschlichen Poesie. Wie in der hellenischen Plastik Maß, Ordnung, Klarheit und Ebenmaß über das Maßlose, Ungeordnete, Wüste und Phantastische der orientalischen Bildwerke triumphiert, so auch in der hellenischen Dichtkunst; hier wie dort feiert die schöne Humanität den Sieg über die elementaren Mächte. Auch andere Völker schalten im Fortgang ihrer Entwickelung in einer gewissen Freiheit mit dem überkommenen Naturmythus und entstellen denselben nicht selten bis zur Unkenntlichkeit seines ur-

Digitized by Google

sprünglichen Sinnes; aber weil ihnen der ideale Maßstab der schönen Humanität fehlt, wagen sie auch nicht, das Göttliche ganz nach menschlichem Maße zu modeln, aus Furcht, es dadurch ins Gewöhnliche herabzuziehen. Darum suchen sie durch Unnatürlichkeit der Verknüpfungen und durch Maßlosigkeit der verknüpften Bestandteile diejenige Erhabenheit über das gemein Menschliche herauszubringen, welche der Hellene weit sicherer in der überwirklichen Idealität seiner Phantasieerzeugnisse gewährleistet sieht. Grade weil alle Ausgeburten der Phantasie ausgeschlossen sind und die Mythen nur ins Idealmenschliche umgebildet werden, grade darum bleibt die naturalistische Grundlage der Göttermythen bei den Griechen durchsichtiger als bei manchen andern Völkern, z. B. den Germanen. Wäre dem anders, so würde der geistige Inhalt der griechischen Götter in der Tat dazu berechtigen und nötigen, die Religion der Hellenen bereits aus der Naturreligion auszuscheiden, wie es beispielsweise von Hegel geschehen ist; deshalb scheint es nicht überflüssig, hier einen Seitenblick auf die Naturgrundlage der griechischen Götter zu werfen.

Zeus ist die Einheit von Himmels- und Gewittergott, und zwar ist hier das Gewitter nicht wie bei den Indern nach seiner furchtbaren, maßlosen, sondern nach seiner mildernden, mäßigenden und reinigenden Wirkung hin aufgefaßt. Wie das Übermaß der Hitze vom Gewitter auf sein rechtes Maß zurückgeführt und die Luft von den ungesunden Dünsten gereinigt wird, so kehrt sich jeder Gewittergott gegen alle menschliche Maßlosigkeit, vertilgt und rächt den Frevel, in dem sie hervortritt, und reinigt und sühnt durch diese Strafe das Subjekt und den Schauplatz der Überhebung. Diese allen Gewittergöttern gemeinsame sittliche Bedeutung wird beim Zeus noch dadurch gesteigert, daß er als Himmelsgott der Allsehende und Allhörende, d. h. Allwissende ist. Unterstützt wird er durch die Erinnyen, ursprünglich die dahineilenden Gewitterwolken, welche den Missetäter geflügelt verfolgen, den Blitz der Rache drohend über seinem Haupte schweben lassen, aber durch die gerechte Verteilung ihrer sühnenden Entladung sich von der blind waltenden Regenwolke (Moira, Tyche) unterscheiden.

Apollon ist die Einheit von Sonnengott und Gewittergott, und verbindet so in sich die mäßigende und sühnende Kraft des Gewitters mit dem gesetzmäßigen Wandel der Sonne, welcher die Zeiten des Jahres und Tages ordnet und regelt, und mit der Reinheit und Heiligkeit des Lichtgottes. Als zürnender Sonnengott sendet er die Seuchen, die er als segnender Gewittergott wieder

Digitized by Google

verscheucht; als wohltätiger Frühlingssonnengott wird er zum Typus jugendlicher Mannesschöne, zum strahlenden Licht- und Freudenbringer. Als Gewittergott ist er Herr des begeisternden Somatrankes und Führer der Musen (Wasser- und Regengöttinnen), als Donnerer Gott der Rede, des Gesanges und der Musik (ebenso wie Hermes). Als Somabegeisterter unterscheidet er sich von den mehr praktisch verständigen Gewittergöttern (Hermes und Athene).

Dionysos ist ebenso wie Apollon ein Frühlings- und Regengott, der als Förderer der Vegetation und als Fruchtzeitiger verehrt wird, und deshalb besonders wichtig für die Bauern und Winzer ist. Von allen griechischen Göttern steht er dem indischen Soma und persischen Haoma am nächsten, und repräsentiert wie dieser die sprießende Lebenskraft der Natur, wenn auch an Stelle des Somasaftes der Traubensaft als konzentrierte Essenz dieser Lebenskraft getreten ist. Anstatt des apollinischen Enthusiasmus eines Sehers und Dichters besitzt Dionysos den unproduktiven Rausch des sorgenbrechenden Weines. Um wieviel er tiefer steht als Apollon, um so viel höher steht er als der wildwütig berauschte Indra; denn der Hellene weiß auch dem Trinken seine Maßlosigkeit zu benehmen und dasselbe als geistig anregendes Element in den Dienst eines heitern und sinnigen Lebensgenusses zu stellen. Durch Verschmelzung mit syrischen Sonnengöttern (Adonis, Thamnuz) wird er selbst zur Würde eines Sonnengottes erhoben, dessen Leben zur dramatischen Tragödie und dessen Kultus zur Feier von Todes- und Auferstehungsfesten wird.

Hermes ist Gott des wolkenführenden Windes, des Regens, des Gewitters, des Umschwunges von Tag und Nacht, der Dämmerung, des von der Sonne zur Erde strömenden Lichtes usw.; welches aber seine ursprüngliche Naturbasis ist, darüber gehen die Ansichten wie bei keinem andern griechischen Gott auseinander. (Die Identifikation mit dem ägyptischen Thoth oder Taate scheint für seine Lichtnatur zu sprechen.) Jedenfalls hat er sich zum Götterboten und Redegott, sowie zum Gott der Rede und Musik entwickelt; als Wegegott ist er zum Gott der Kaufleute geworden, während seine Schirmherrschaft der Diebe wohl auf den Mythos von seiner Entführung der Rinder des Apollon zurückweist. Als Gott der Musik teilt er friedlich mit Apollon das Gebiet, während er als Gott der Heilkunst ohne Nebenbuhler ist.

Athene ist der aus der Wolke, dem Haupte des Zeus, hervorspringende Blitz, und als solcher Kampfes- und Siegesgöttin (Athene-Nike); als Gewitterregen ist sie eine Göttin der Frucht-

Digitized by Google

barkeit, eine Wirkerin des Saatenteppichs und dadurch Göttin weiblicher Kunstfertigkeit; als heiterer blauer Himmel nach dem Gewitter, als reiner lichter Äther ist sie Göttin des klaren Tageslichtes, des hellen scharfen Gedankens, der Weisheit, zugleich Göttin jungfräulicher Reinheit, welche von dem Samen des Hephästos (den Wolken) nicht in ihrem Wesen berührt, sondern nur äußerlich an ihrem Gewande beschmutzt wird.

Der Schlachtengott Ares ist derjenige der griechischen Gewittergötter, welcher dem unwiderstehlich einherstürmenden Indra oder dessen Gehilfen, dem Sturmgott Rudra, am nächsten steht; aber als Gott der rohen Kraft entzog er sich auch mehr als die anderen der Vergeistigung, und spielt eben darum unter den vergeistigten griechischen Göttern eine weit untergeordnetere Rolle als beispielsweise Thor unter den germanischen. Bei den Griechen, welche den Männerkampf der Schlachten zur Kriegskunst und Kriegswissenschaft zu vergeistigen bestrebt waren, mußte der Gott der rohen Kraft der Göttin der Taktik und Strategie (Athene) unterliegen.

Prometheus ist der Gewittergott in seiner Auflehnung gegen die übrigen Mächte des Himmels und ihre Ordnungen, der aber schließlich sich mit dem Himmelsgott versöhnt; seine geistige Bedeutung ruht auf dem kulturgeschichtlichen Werte des Feuers für die Menschheit, das ihr durch den Blitz vom Himmel zur Erde gebracht worden ist.

Demeter ist die Mutter Erde, die nährende Mutter, welche die Früchte des Bodens hervorsprießen läßt, daher die Göttin des Ackerbaues; mit dem Ackerbau, mit seiner Seßhaftigkeit und seiner vorausblickenden ordnungsmäßigen Zeitbenutzung beginnt aber erst die menschliche Kultur, und darum ist sie ebenso wie Prometheus Göttin der Kultur und aller Kunstfertigkeiten, welche sich auf den Ackerbau beziehen und aus ihm entwickeln. Themis ist ebenfalls die Erde, aber nicht als nährende Mutter aufgefaßt, sondern als „die zuverlässige, sich an feste Regeln und Naturgesetze bindende Göttin, die ihre milden Gaben nach einer bestimmten Jahresordnung spendet“ (Preller); so wird sie zur Göttin des Rechtes und der Gerechtigkeit, und mit ihr wandeln ihre Begleiterinnen, die Horen, sich aus natürlichen zu geistigen Bestimmungen um. Hestia, das Herdfeuer, wird zur Schützerin des heimischen Herdes und seines Hausfriedens, zur Hüterin der heimischen Sitte und der Ehre des Hauses.

Diese Beispiele werden genügen, um zu zeigen, daß die wich-

Digitized by Google

tigsten hellenischen Götter ihren geistigen Inhalt nur auf Grund ihrer natürlichen Wesensbestimmtheit hinzuerworben haben, und daß nicht bei allen dieser Vergeistigungsprozeß gleiche Fortschritte gemacht hat. Einige Bestandteile der älteren griechischen Götterwelt haben sich sogar völlig rein von geistigem Inhalt zu behaupten vermocht, insbesondere die Götter des idyllischen Landlebens, der große Pan, die Satyrn, Silene usw. Andererseits ist aber auch nicht zu verkennen, daß bei den einmal auf eine höhere Vergeistigungsstufe vorgerückten Göttern einzelne charakteristische Züge und geistige Bestimmungen, insbesondere Einzelausführungen ihres geistigen Inhalts Aufnahme gefunden haben, welche uns nicht aus der natürlichen Bestimmtheit erklärbar scheinen, sondern entweder als freie Erweiterungen der Phantasie zur Vervollständigung und lebendigen Durchbildung des Idealbildes betrachtet werden müssen, oder aus den Familienbeziehungen der Götter untereinander oder zu Heroen und Menschen herstammen, oder durch Übertragung von Sonnen- oder Gewitter-Heroen auf Sonnen- oder Gewittergötter zu erklären sind.

Praktisch an der Spitze des hellenischen Götterhimmels steht Vater Zeus mit seinem Sohn Apollon und seiner Tochter Athene. Athene ist selbst nur eine herausgestellte Seite des Zeuswesens, seine Weisheit und Einsicht, die mutterlos gezeugte Intelligenz, entspricht also der jüdischen Sophia, aus der sich im Christentum der heilige Geist entwickelte. Apollon ist im Unterschied von allen andern hellenischen Göttern der mit dem Vater stets eines Willens seiende Sohn, der als Prophet des Vaters Ordnungen verkündet, sie aufrecht erhält und den reuigen Sünder erlöst und heiligt. So bilden diese drei eine Trias oder henotheistische Trinität, deren Anrufung schon bei Homer als die höchste gilt. Wenn der Athenekultus mehr einseitige Stammes- oder Staatsreligion der Athener blieb, und die Hoheit des Zeus in der älteren Zeit den Menschen in einer die Vertraulichkeit verscheuchenden Ferne hielt, so war sein Sohn Apollon recht eigentlich der Mittler zwischen dem höchsten Gott und seinem Volke, und sein Heiligtum zu Delphi das Wahrzeichen der hellenischen Einheit; das musische Wesen dieses Nationalgottes charakterisiert die eigentümliche Beschaffenheit der hellenischen Religiosität und Sittlichkeit. Wie die delphische Priesterschaft des Apollon bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts dem Ausland als Vertreterin der nationalen Einheit gegenüberstand, so ordnete sie nach innen die panhellenischen Festspiele, bis Olympia ihr den Rang ablief.

Digitized by Google

Die Götter bilden nicht bloß das Vorbild der hellenischen Familie, sondern auch dasjenige des hellenischen Gemeinwesens oder Staates; beides fällt, genauer gesprochen, zusammen; denn patriarchalischer Herrscher und König ist Zeus nur als Familienoberhaupt, als Vater, und seine staatliche Autorität in der Götterrepublik geht auf keine Weise über die väterliche Gewalt hinaus, findet vielmehr an der gemütlichen Opposition seiner Familienmitglieder eine Souveränitätsschranke, welche den leichten Umschlag des patriarchalischen Königtums in die spätere hellenische Landschaftsrepublik verständlich macht. Ursprünglich waren die Verwandtschaften der Götter nichts als die sinnliche Symbolisierung ihrer Wesensidentität, wie solche der dichterischen Phantasie aus den Naturvorgängen einleuchtete; deshalb waren dieselben verschwimmend unbestimmt, wechselnd und sogar umkehrungsfähig, und konnten darum zur geistigen Charakteristik der Götter noch keinen Beitrag liefern. Als aber diese Verwandtschaften in feste Formen gegossen wurden, da mußte das Verhältnis von Vater und Kindern, von Gatte und Gattin, von Brüdern und Schwestern, von älteren und jüngeren, legitimen und illegitimen Kindern den einzelnen Gestalten auch bestimmte Züge aufprägen, welche der Phantasie Anhaltspunkte zur immer schärferen Durchbildung der geistigen Charaktere lieferten. Ähnliche Wirkungen mußten in politischer Hinsicht aus der festen Verteilung der Herrschaftsgebiete unter der Oberherrschaft des Zeus entspringen; die familiären Beziehungen erhielten durch diese Verteilung wieder eine modifizierte Färbung.

Die Götter waren schließlich um der Menschen willen da, sie mußten also auch zu diesen in Beziehungen treten, an den Geschicken der Völker, Länder und Städte Anteil nehmen und in ihren Händeln Partei ergreifen. Dadurch entstanden neue Beziehungen der Götter zueinander, weil ja die Feindschaft der Schützlinge auch die Schutzgötter entzweien mußte, und so entwickelten sich neue Seiten des Götterlebens, welche unmittelbar aus ihrer natürlichen Bestimmtheit nicht erklärt werden können. Soweit die Götter ihre Parteinahme weder durch Naturereignisse noch durch persönliches Eingreifen in den Lauf der Ereignisse betätigen, pflegen sie sich der Heroen oder Halbgötter als Werkzeuge ihrer Willensverwirklichung zu bedienen; das Verwandtschaftsverhältnis, welches sie mit diesen und dadurch indirekt mit ihren Familien und Stämmen verknüpft, bildet einen neuen Beitrag zu ihrer Charakteristik. In allen diesen Zügen, welche die Mythologie

Digitized by Google

bereichern, ist aber doch wieder die Neigung erkennbar, soweit als irgend tunlich an Naturmythen anzuknüpfen und dadurch die naturalistische Grundlage der geistigen Bestimmtheit zu wahren.

Diese fortschreitende Humanisierung der Naturmythen und Bereicherung ihrer geistigen Bedeutung durch Hinzunahme menschlicher Beziehungen, dieser allmähliche Gestaltungsprozeß der geistigen Bestimmtheit der Götter durch die dichterische Phantasie ist nun recht eigentlich der innerste Pulsschlag in dem Leben der Schönheitsreligion. Diese Religionsstufe besitzt nur so lange die eigentliche, die schöpferische Lebendigkeit, als an den Göttern noch etwas zu gestalten ist; dies ist aber nur so lange der Fall, als bis die ästhetische Kultur im Menschheitsleben zu ihrem Gipfel gelangt ist, auf dem sie sich dann aber nicht behaupten kann, sondern von welchem sie unmittelbar zum Verfall fortschreitet. Hesiod und Homer hatten den Griechen ihre eigentümliche Götterwelt gegeben; Hesiod hatte ihnen gelehrt, wie die jüngeren Götter des Maßes, der Ordnung und Harmonie den Sieg erringen über die älteren Götter der Unbestimmtheit (Uranos) und Maßlosigkeit (Kronos), und überall die Erde von den häßlichen Ungetümen und maßlosen Menschen und Zwischenwesen reinigen, und Homer hatte ihnen gezeigt, wie diese jüngeren Götter im Verkehr untereinander und mit den Menschen ihre geistige Bestimmtheit entfalten. Was so die epische Poesie für das innere Auge der Phantasie errungen und geklärt hatte, das stellte die Plastik für die äußere Anschauung in prägnanten Typen hin.

Als aber in dieser Weise die Idealwelt des hellenischen Lebens erschöpft war, da mußte die Phantasie von ihrem schöpferischen Spiel in der Sphäre des Göttlichen ablassen, der Pulsschlag des religiösen Lebens mußte erlahmen und an Stelle der Produktion die Reproduktion treten. Homer und Hesiod auswendig lernen und die Statuen betrachten und ins Weichliche kopieren, das trat an die Stelle des Dichtens und Schaffens, und die zweifelnde Frage, welche während der Produktivität der religiösen Phantasie gar nicht erwachen konnte, tauchte auf, ob denn diese Ideale auch mehr als bloß menschliche Ideale, ob sie darüber hinaus auch transzendente Realitäten seien. Bevor aber diese Frage zur verneinenden Entscheidung an dem Maßstabe eines inzwischen vorgeschrittenen sittlichen Bewußtseins gelangen konnte, schob sich auf dem Gipfel der griechischen Kunstblüte noch ein anderes Element ein, welches als wirkliche Bereicherung des religiösen Be-

Digitized by Google

wußtseins der Hellenen betrachtet werden darf: es war der Heroenkultus, der in der Tragödie zu seinem Höhepunkt gelangte.

Wenn die Götter bloße Anthropomorphisierungen von Naturerscheinungen sind, so haben die Heroen einen doppelten Ursprung aus Natur und Geschichte. Sie sind Menschen, welche in der Vergangenheit des Volkes eine geschichtliche Rolle gespielt haben, auf welche sich zugleich die wesentlichen Züge eines oder mehrerer Götter herabgesenkt haben; oder aber sie sind Götter, welche aus dem Himmel auf die Erde herabgezogen sind, ihr göttliches Heimatrecht verloren und dafür die Heimatberechtigung in der sagenhaften Volksgeschichte gewonnen haben. Oft wird ein zweifelloser Gott als Städtegründer genannt, noch öfter aber ist es ein Heros, welcher auf eigene Hand oder im Auftrage eines Gottes die Gründung vollbracht hat, und ist es dann wohl meistens schwer zu entscheiden, ob eine geschichtliche Persönlichkeit göttliche Attribute überkommen hat, oder ob ein Gott unter Verlust seiner göttlichen Wesenheit, aber unter Beibehalt göttlicher Attribute in die Sagengeschichte herabgerückt ist.

Da es feststeht, daß eine Menge zweifellos geschichtlicher Personen einen mehr oder minder großen Kreis mythischer Züge von vorhandenen Göttergestalten überkommen hat (z. B. Karl der Große), da es ferner als allgemeines mythologisches Gesetz zu betrachten ist, daß jeder hervorragende geschichtliche Vertreter eines Gottes sich das Herabrücken wesentlicher Züge des Gottes auf sein Haupt gefallen lassen muß (z. B. Zarathustra, Moses, Christus), und da im Altertum jeder Städtegründer zugleich als religiöser Kulturträger, jeder König als Oberpriester eines bestimmten Gottes erscheint, so wäre es völlig unkritisch, wenn man aus dem Vorhandensein eines mehr oder minder großen Kreises mythischer Züge bei einem Heros den Schluß ziehen wollte, daß diese Gestalt rein mythisch sei und keinen menschlichen historischen Kern haben könne. Umgekehrt kann man aber auch nicht behaupten, daß ein solcher Kern in der Sage stecken müsse, weil auch die andere Möglichkeit offen bleibt, daß keine Reminiszenz an die Gründung sich erhalten habe, daß vielmehr von dem Gott der Stadt oder des Stammes, der gewöhnlich auch als Stammvater des Volkes verehrt wird, erst nachträglich eine Effloreszenz als Städtegründer im engeren Sinne abgezweigt sei. Dabei können mehrere geschichtliche Personen verschiedener Jahrhunderte sich in eine Gestalt verschmolzen haben, es kann aber auch eine geschichtliche Person durch die Herabsenkung des Mythos in meh-

Digitized by Google

rere gespalten worden sein, die sich feindlich gegeneinander kehren (Gründung durch Zwillinge oder feindliche Brüder). Endlich kann ein jüngerer Heros die göttlichen Attribute anstatt direkt von dem Gott erst mittelbar von einem älteren Heros übernehmen, in dessen Stelle er im Volksbewußtsein einrückt; so kann auch ein geschichtlicher, nachträglich vergötterter Mensch mit einem mythischen, vermenschlichten Gotte zusammenwachsen.

Alle diese Entstehungsprozesse kommen darin überein, daß der Heros aus göttlichen und menschlichen, natürlichen und geschichtlichen Zügen zusammengeschweißt ist, also ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch darstellt. Es liegt der Phantasie nahe, sich diese begriffliche Bastardnatur des Heros durch Bastardzeugung desselben zu versinnlichen, die deshalb auch selten fehlt, und höchstens bei mehr menschlichen Heroen durch den mysteriös verschleierten Ursprung eines Findlings ersetzt werden kann (Moses). Die Abstammung wird gewöhnlich von dem Gott hergeleitet, als dessen Vertreter der Heros auf Erden wirkt, und wird womöglich selbst in das Gewand des Naturmythos gekleidet; ist z. B. der Heros Repräsentant eines Gewittergottes, so ist seine Geburtssage selbst die geschlechtliche Form des Gewittermythos, und steht er zu seinem Vater in dem Verhältnis wie Agni zu Indra.[1])

Diese Heroen sind für das religiöse Bewußtsein ein wirklicher Fortschritt, weil in ihnen die Identität von Gott und Mensch sich nicht bloß in abstrakter, sondern in konkreter Weise offenbart, weil sie als reale Menschen dem Menschen näher stehen als eine vergötterte Naturmacht, die bloß von der Phantasie mit idealer typischer Menschlichkeit bekleidet wird, weil sie geschichtlich wirken und streben und ringen, während die Olympischen in der zwecklos spielenden Bewegung ihrer ewig heitern Gleichgültigkeit dahinleben. Die Heroen repräsentieren das Göttliche in seiner geschichtlichen Immanenz, wie die Götter es in seiner natürlichen Immanenz zeigen; ihre Aufgabe ist, Maß, Ordnung und Harmonie im geschichtlichen Völkerleben zur Geltung zu bringen, wie die Götter es in der natürlichen Entwickelungsgeschichte der

[1]) In der christlichen Mythologie naht der Gewittergott Jaho (das Feuer in der Wolke), oder sein mit ihm identischer Geist, in Gestalt eines Blitzvogels (Sperber oder Taube) sich dem auserkorenen Menschenweibe und zeugt mit ihr den ihm selbst gleichen Sohn, welcher mit Feuer aus den Wolken vom Himmel zur Erde niederfahren wird, wenn er dereinst in seinem wahren Wesen sich zeigt. So spielen diese naturalistischen Anklänge unwillkürlich noch in die Vorstellungswelt einer weit höheren Stufe des religiösen Bewußtseins hinein.

Menschheit im allgemeinen tun. In dem Heroenkultus dämmert die Ahnung auf, daß das geschichtliche Leben ein höheres, zweckvolleres und wertvolleres ist als das bloß natürliche Dasein, daß der Gott eine würdigere und humanere Rolle spielt, wenn er als konkreter Mensch zu dem ihm dienenden Volke hinabsteigt, um ihm in Mühe und Entbehrung, in Tatkraft und Ausdauer, vor allem aber in zielvoller Kulturarbeit ein bahnbrechendes Vorbild zu sein, als wenn er in seinem Himmel bleibt, weiter blitzt und regnet und nur gelegentlich durch Wunder dem bedrängten Volk zu Hilfe kommt. Mögen die Heroen auch sterben und als Schatten zum Hades hinabsteigen, so haben sie doch zuvor ihre Mission im Leben erfüllt, und gottmenschliche Taten vollbracht, welche in ihrem Volke fortzeugend fortleben. Die vornehmeren Heroen ringen sich aber sogar zur Unsterblichkeit empor und nehmen nach vollbrachtem Erdenwerk ihren Platz in der Reihe der Götter ein; Herakles gilt sogar für den größten Sohn des Zeus, und es heißt von ihm, daß er nach des Vaters Tode dessen Herrschaft antreten werde. Das Interesse des religiösen Bewußtseins hat es nicht sowohl mit dem zu tun, was aus dem Heros nach seinem Tode geworden ist, als mit seinem irdischen Wirken in göttlichem Sinne; dieses bildet den Mittelpunkt des Heroenkultus, und dieses hat jedenfalls eine tragische Färbung, mag der tragische Lebensabschluß durch eine Erhöhung verklärt sein oder nicht.

Schon im Epos spielen die Heroen eine bedeutende Rolle als die wichtigsten Werkzeuge, durch welche die Götter ihren Willen im Leben der Völker zur Ausführung bringen; aber das Völkergeschick und seine Beziehung zum Götterwillen bildet doch hier die Hauptsache. Wird jedoch ein einzelner Heros oder die Wechselbeziehung einiger in den Mittelpunkt des religiösen Bewußtseins gerückt, so muß auch die ihm dienende poetische Gestaltung sich um diesen Mittelpunkt drehen. Die Kunst gewinnt die Einheit des Helden und schildert sein geschichtlich bedeutsames Wirken bis zu seinem tragischen Abschluß, d. h. sie setzt an Stelle des Epos die Tragödie. Wenn die jeweilige Rezitation des Epos nur Bruchstücke zu geben vermochte, so stellte die Rezitation der tragischen Dichtung ein vollendetes Ganzes vor den Hörer hin und eröffnete die Möglichkeit, durch Rollenvermehrung die begleitende Mimik des Rhapsoden zur wirklichen Handlung, d. h. die Tragödie zum Drama zu steigern.[1])

[1]) Wie eng der Heroenkultus im menschlichen Gemüt mit der Kunstform des tragischen Schauspieles verbunden ist und zu diesem hindrängt, läßt sich

Digitized by Google

Die formale Anordnung der griechischen Tragödie erklärt sich nur aus ihrer kultischen Entstehung und Bedeutung. Der Chor z. B. wäre ästhetisch unverständlich, wenn er nicht geschichtlich den kultischen Ausgangspunkt der Tragödie bildete, indem er Hymnen zu Ehren des gefeierten Gottes melodisch unter Begleitung musikalischer Instrumente mit rhythmisch gegliederter Mimik, d. h. tanzend, vortrug. Diese Hymnen wurden nun durch rhapsodische Zwischensätze unterbrochen, in welchen ein dem Gott nahestehender Heros redend eingeführt wurde; erst zaghaft schritt man zur Einführung eines Mitunterredners, und nur allmählich ging man auf dem so betretenen Wege der Vermehrung der Rollen weiter vor, um dadurch die Geschichte des Heros immer anschaulicher zu versinnlichen. Die übermenschliche Größe der Darsteller, die Masken, der gänzliche Mangel an Realismus in Rede und Mimik und vieles andere erklärt sich nur daraus, daß es ursprünglich nur Halbgötter waren, als welche die menschlichen Schauspieler zu figurieren hatten, und daß die ästhetische Wirkung in diesen Darstellungen keineswegs Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Erregung des religiösen Gefühls, zur Erzielung einer weihevollen Andacht war. Als dieser religiöse Inhalt mit der künstlerischen Form in ein reines Gleichgewicht gesetzt war, da war der Höhepunkt der griechischen Kunst erreicht (zwischen Äschylos und Sophokles); als der religiöse Zweck in den Hintergrund trat, als das künstlerische Mittel zu demselben sich verselbständigte, da war der Verfall der griechischen Kunst eingeleitet (zwischen Sophokles und Euripides).

Auch in der Tragödie konnte ebenso wie in Epos und Plastik das Gleichgewicht nur ein labiles, nur der Durchgangspunkt zwischen Ausbildung der Form und Überwuchern derselben über den religiösen Inhalt sein. Das äußere Merkmal dieses Verfalls war, daß an Stelle von Heroen Menschen treten konnten, also der eigentliche Sinn der griechischen Tragödie, der Heroenkultus, abhanden gekommen war. Dabei konnte die Tragödie natürlich immer noch religiös anregende Momente behalten, ja sogar ihren ethischen Wert in gewisser Hinsicht noch steigern, ja sie konnte sogar, als selbständige Kunstform betrachtet, das Vorbild und Muster aller späteren dramatischen Poesie werden; nur war diese Bedeutung

---

auch daraus erkennen, daß der Kultus des Heros der christlichen Religion im Mittelalter autochthon dieselbe Erscheinung zu Tage förderte, nämlich das volkstümliche Passionsspiel oder Mysterium.

Digitized by Google

mit dem Preisgeben ihrer ursprünglich kultischen Bedeutung erkauft, aus welcher sie sich entwickelt hatte.

Es ist charakteristisch für die Tragödie der Griechen, daß sie sich aus dionysischen Festen und Spielen entwickelte; denn Dionysos ist einer der wenigen echt hellenischen Götter, welche durch Verschmelzung mit syrischen Sonnengöttern oder Sonnenheroen aus der Ruhe des gleichmäßig frohen Dahinlebens heraustraten und in einen Prozeß des Sterbens und Auferstehens eingingen, wie er in aller Strenge nur Heroen, nicht Göttern zukommt. Damit aber der Volks- und Bauerngott Dionysos zu solcher Würde und Bedeutung emporsteigen konnte, mußte erst politisch die Demokratie das Übergewicht über die Aristokratie erlangt und ihre Götter (vor allen Dionysos, Demeter und deren Tochter Persephone) den aristokratischen Gottheiten der epischen Periode ebenbürtig an die Seite gestellt haben, wie dies schon Pisistratus anbahnte. So repräsentiert also nicht nur in artistischer, sondern auch in kultisch-religiöser Hinsicht die Tragödie die demokratische Periode des griechischen Lebens, wie das Epos die aristokratische.

Wir haben nun die wesentlichen Bestandteile des hellenischen Kultus beisammen, welche sämtlich auf produktive und rezeptive Beteiligung an der religiösen Kunst hinauslaufen. Der hellenische Knabe nahm den religiösen Gesichtskreis seines Volkes durch Lesen und Auswendiglernen des Homer und Hesiod in sich auf, wie der heutige durch Bibel und Gesangbuch; außerdem war aber seine Phantasie in der intuitiven Aneignung seiner Götterwelt durch die Anschauung der ihn umgebenden Schätze der Architektur und Plastik unterstützt. Man ehrte die Götter, indem man die an ihnen gepriesenen Fertigkeiten und Geschicklichkeiten an religiösen Festtagen wetteifernd zur Schau stellte; in den Siegern dieser Spiele ehrte das Volk seine Götter, wie es in seinen Göttern sich selbst, d. h. den Inbegriff seiner Gaben und Fertigkeiten ehrte. Man ehrte die Götter ferner durch Widmung von Götterbildern und Tempeln, welche den Künstlern Gelegenheit gaben, die religiöse Idealisierungsarbeit ihrer Phantasie durch Wiedergabe in Stein und Erz zum Gemeingut des Volkes zu machen; auch Weihgeschenke anderer Art hatten um so höheren kultischen Wert, je größer ihr Kunstwert war (Schilde, Becken und Gefäße mit Reliefs, Kunstindustrie im weiteren Sinne). Man ehrte endlich Götter und Heroen zugleich, indem man die Mittel zu dramatischen Darstellungen aus der Heroensage hergab, und an diesen künstlerischen Verherrlichungen der Heroen, die zugleich mittelbare Ver-

Digitized by Google

herrlichungen der in ihnen wiederholten Gottheiten waren, als andächtiger Zuschauer sich beteiligte.

Die Mittler dieses ästhetischen Kultus mußten Dichter, Bildhauer, Baumeister, Sänger, Tänzer, Schauspieler, Maler, Kunsttechniker, Athleten, Turner usw. sein; d. h. die Religion der Schönheit setzt den Künstler an die Stelle des Priesters. In keinem Volke, das überhaupt Priester besitzt, haben diese jemals eine unbedeutendere Rolle gespielt als im griechischen, weil sie in der spezifisch hellenischen Gestalt des religiösen Bewußtseins gar keinen Platz finden. Wenn sie trotzdem im Volksleben nicht ganz fehlen, so liegt das nur daran, daß die spezifisch hellenische Religionsauffassung, wenngleich die äußerlich und innerlich dominierende, doch nicht die alleinherrschende war; weder waren alle griechischen Staaten so kunstsinnig wie Athen, noch waren alle Bürger Athens so kunstsinnig wie die tonangebende Minderheit. Die Bürger wiederum bildeten selbst nur eine Minderzahl gegen die Sklaven, deren religiöse Bedürfnisse einfacherer Art waren, und doch auch von ihren Herren praktisch respektiert werden mußten. Endlich war der natürliche Henotheismus mit seinem Opferkult der altehrwürdige Mutterboden der ästhetischen Religion und konnte schon aus historischer Pietät nicht verworfen werden, wenn er auch von letzterer in den Hintergrund gedrängt wurde; er bleibt der Baum, der die Blüten hervorbringt und trägt, wenngleich seine Zweige und Blätter über all den Blüten verdorren.

Durch die Ästhetisierung der Religion gewinnt auch die hellenische Moral eine abweichende Färbung. Auch auf sittlichem Gebiet ist es das Maßlose, Ungeordnete, Disharmonische, was verwerflich erscheint, dagegen das Maßvolle, Ordnungsmäßige und Harmonische, was anzustreben ist. Die Extreme sind mißfällig; in der Vermeidung beider Extreme, d. h. im Maßhalten, besteht die Tugend (Aristoteles). Frevel und Lüge, Übermut und Überhebung zu meiden, ist Sache der Scham und Scheu vor der göttlich gesetzten Ordnung; Maß und Ordnung in sich selbst zu verwirklichen, das stetige Gleichgewicht zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zielbewußtem Ernst und heiterer Lebensfreudigkeit zu bewahren und der naturwidrigen Selbstpeinigung so fern zu bleiben wie der unschönen, maßlosen Ausschweifung, das ist Sache der besonnenen Selbstbeherrschung. Scham und Selbstbeherrschung (αἰδώς und σωφροσύνη) im Verein auf die göttliche Ordnung bezogen sind selbst schon Frömmigkeit (εὐσέβεια). Unordnung und Regellosig-

keit ist mißfällig; nur ein ordnungsmäßig geregeltes Verhalten jedes einzelnen und der Gemeinde führt zum Ebenmaß der einzelnen Seelenvermögen, beziehungsweise der treibenden Faktoren des sozialen politischen Lebens. Wie das beste Gemeinwesen das am harmonischsten geordnete ist, so ist eine dieser gleichende Harmonie der Seelenvermögen im Individuum die Gerechtigkeit und Tugend (Platon). Überall kommt es für jeden einzelnen darauf an, in Harmonie mit sich selbst und dem Ganzen zu bleiben, übereinstimmend mit der Natur zu leben (φύσει ὁμολογουμένως ζῆν — Zeno), und sich stets den Verhältnissen angemessen zu benehmen. Jegliches Ding zu seiner Zeit und an seinem Orte tun, das heißt sich geziemend betragen; was im Tempel der Aphrodite schicklich, weil dem Orte angemessen, ist im Tempel der Artemis unschicklich, weil dem Orte unangemessen, ein Frevel, den die Göttin als eine Beleidigung ihres Wesens nicht ungerochen lassen würde. Wer so mit feinem ästhetischen Takt durchs Leben geht, der gestaltet sein Dasein zu einem schönguten (καλοκἀγαθόν); das Sittliche ist das Darleben des Schönen.

Wie das Schöne sich in zwei Hauptformen spaltet, das Erhabene und das Schöne im engeren Sinne, so gabelt auch die ästhetische Moral der Griechen sich bei weiterer Selbstbesinnung in zwei Äste, eine Moral des Erhabenen und eine des Angenehmen. Der Stoizismus sucht das Schöngute in der persönlichen Würde und ihrer unantastbaren Erhabenheit über die Niedrigkeit und Gemeinheit des sinnlichen Trieblebens; der Epikureismus hingegen sucht es in der harmonischen Durchbildung und der ästhetischen Verfeinerung und Veredelung des Genußlebens. Das ganze Hellenentum aber ist darin einig, daß nicht im Streben und Arbeiten der Zweck des Lebens gesucht werden kann, sondern im Ausruhen (ἀναπαύεσθαι), in dem einsamen oder gemeinsamen Sich-Zurückziehen auf sich selbst und die ästhetische Anschauung, dem ästhetisch veredelten *dolce far niente*, das selbst bei einem Zeus und Herakles eine so wichtige und so liebenswürdige Rolle spielt. Alle wirtschaftliche und politische Tätigkeit ist nur Mittel zu diesem Zweck, bereitet nur das warme Nest zur behaglichen Ruhe vor und schmückt es mit künstlerischem Kulturzierat. Darum hatten die hellenischen Stämme wohl eine hohe Widerstandskraft zu entfalten gegen die persischen Barbaren, deren Sieg die ganze Eigenart ihrer Kultur vernichtet hätte, aber nicht gegen die makedonischen und römischen Eroberer, welche nur ihre politische Selbständigkeit aufhoben, ohne ihr inneres Leben anzutasten; darum sind Stoiker und

Digitized by Google

Epikureer darin einig, daß das bessere Leben in der Nichtbeteiligung an politischen Dingen zu suchen sei.

Es ist unschwer, zu erkennen, wie wenig sittlichen Ernst und Tiefe eine solche ästhetische Moral besitzt, wie sie den ethischen Gehalt zum schönen Schein verflacht, und den Ernst des Lebens entweder zum heiteren Spiel verflüchtigt oder zur schablonenhaft aufgebauschten Mantelfigur der stoischen Würde aushöhlt.[1]) Wo das Unsittliche auf das Unschöne reduziert wird, da kann die Betrachtung der eigenen Schuld nur noch ästhetische Beschämung (αἰδώς), aber nicht eigentlich ethisches Schuldbewußtsein erwecken, und um auch ihr zu entgehen, braucht man die Schuld nur den Augen zu entziehen, denen sie einen mißfälligen ästhetischen Eindruck machen könnte. Die tiefste ästhetische Beschämung liegt nicht in dem Verbrechen, das durch seine Kraft imponiert, auch nicht in demjenigen, welches durch die dabei entfaltete List und Schlauheit ein gewisses ästhetisches Wohlgefallen erweckt, sie liegt darin, sich lächerlich zu machen, und der ästhetische Eindruck des Lächerlichen läßt im Kollisionsfall einen moralischen Abscheu gar nicht aufkommen (z. B. bei dem Ehebruch des Ares mit der Aphrodite, der den Göttern im Netz des Hephästos vor Augen geführt wird). Wie wenig tief eine solche ästhetische Beschämung im Vergleich zu einer wahrhaft ethischen geht, das sieht man am besten aus der Unterredung zwischen Apollon und Hermes (Odyssee Θ 334 fg.), worin letzterer eingesteht, wie gern er seinerseits solche Beschämung für solches Vergnügen in den Kauf nehmen würde. Diesen Maßstab muß man im Auge behalten, wenn man ein richtiges Urteil darüber gewinnen will, in welchem Lichte die sittlichen Mängel seiner Götter dem Hellenen in seiner klassischen Zeit erschienen; man darf nicht vergessen, daß die ästhetische Moral solche Liebschaften und Intrigen hart zu verurteilen gar nicht imstande ist, und in keiner Weise das ästhetische Behagen an der anmutigen Durchführung derselben stört. Deshalb beeinträchtigten diese aus den Naturmythen überkommenen Züge nicht im geringsten das Ansehen der Götter, als dieselben bereits einen wesentlich geistigen Inhalt gewonnen

---

[1]) Vgl. meine „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins" 2. Abt. A. I.: Die Geschmacksmoral oder die ästhetischen Moralprinzipien, S. 105—162; 2. Aufl. „Das sittliche Bewußtsein" S. 98—143. In künstlerischer Gestalt hat das Problem, wie weit die ästhetische Welt- und Lebensanschauung der Hellenen reiche, seine meisterhafte Behandlung gefunden in Robert Hamerlings Roman: „Aspasia".

hatten; erst als sich neben der ästhetischen Moral ein ernsteres sittliches Bewußtsein entwickelte, gaben sie diesen Anstoß und trugen so dazu bei, den Verfall der Naturreligion zu beschleunigen.

Im Prinzip kam die griechische Moral über den Individual-Eudämonismus nicht hinaus,[1]) aus welchem die ganze Naturreligion erwachsen ist; die ästhetische Anschauung war nur die Form, in welcher das wahre und eigentliche Glück des Lebens, sein Wert und seine Würde gesucht wurde. Wie der Geist nur als die farbenprächtige Blüte des natürlichen Daseins erschien, so galt auch die ästhetische Vergeistigung des Lebens und seiner religiösen Spitze nur als die höchste Entfaltung des natürlichen und naturgemäßen Verhaltens, als die Herausstellung der tiefsten Wahrheit der Natur. Und diese Auffassung ist ja auch vollständig berechtigt, nur bedarf sie der Ergänzung durch den Gedanken, daß der Geist (als unbewußter) das Prius der Natur ist und die Natur von Anfang an bis ins kleinste darauf angelegt hat, die Blüte des Geistes (als bewußten) aus sich hervorzutreiben. Diese Ahnung dämmerte zwar in den griechischen Philosophen seit Anaxagoras und Pythagoras auf, rang sich aber nur sehr allmählich bis zur stoischen Weltvernunft hindurch, ohne auf das Hellenentum der klassischen Periode irgend welchen Einfluß zu gewinnen. Dieses blieb also in dem Glauben, mit seiner Religion und Moral der Schönheit sich rein natürlich zu verhalten, obwohl es tatsächlich in derselben die Natur über sich hinausgeführt, idealisiert, in eine höhere Potenz erhoben hatte; weil das Bewußtsein der Selbständigkeit der idealen Sphäre der Schönheit gegenüber der Natur noch nicht erwacht war, darum konnte die ästhetische Beurteilung auch noch nicht als selbständiges, autonomes Moralprinzip begriffen werden, sondern blieb im ganzen Altertum bloß nähere Bestimmung für die Durchführung des individual-eudämonistischen Moralprinzips.

Was aber die Hellenen so erwarben, das erwarben sie nicht bloß für sich, sondern für den geistigen Entwickelungsprozeß der ganzen Menschheit; die ästhetische Vergeistigung des natürlichen Daseins blieb eine Errungenschaft, die im Fortgang der Geschichte wohl für längere Zeit verdunkelt, aber nicht wieder verloren werden konnte. Sie verstanden nicht, was sie taten und wirkten, — hatte doch das plastische Volk auch nicht den leisesten Ansatz zu einer Ästhetik der bildenden Künste; wir aber verstehen, was sie geleistet haben, wir wissen, was sie nicht wußten, daß mit dem

[1]) „Phän. d. sittl. Bew." S. 4—8; 2. Aufl. S. 20—24.

Digitized by Google

Fortgang von der natürlichen Realität zur künstlerischen Idealität in einer wenn auch nur vereinzelten Richtung der große Schritt von dem naturgebundenen zum naturfreien, über die Natur erhabenen Geistesleben vollzogen ist und daß der ästhetische Beurteilungsmaßstab nicht ein bloßes Korrektiv der egoistischen Pseudomoral, sondern eine wenn auch nur einseitige Quelle echter autonomer Moral repräsentiert. So führten sie unbewußt ein autonomes Element in die Moral ein, während ihr Bewußtsein an dem eudämonistischen Prinzip festhielt; wäre nicht dieses autonome Element das schwächste, zarteste, unselbständigste und oberflächlichste unter allen subjektiven autonomen Moralprinzipien, so würde es vielleicht imstande gewesen sein, einen kräftigeren Impuls zur Anbahnung einer autonomen Moral zu geben. Freilich fiel die Blüte der ästhetischen Anschauung in die Zeit des noch ungebrochenen eudämonistischen Henotheismus, und als dieser in Verfall geriet, da war auch die künstlerische Produktivität einem gleichen Schicksal unterlegen. Ist das ästhetische Moralprinzip für sich allein die unselbständigste der autonomen sittlichen Triebfedern und dadurch ihrer Natur nach auf Anlehnung an ein kraftvolleres anderweitiges Moralprinzip angewiesen, so ist es unsere Aufgabe, die künstlerische Weltanschauung, welche die Griechen nur in den Dienst der eudämonistischen zu stellen wußten, als höchsten Schmuck an die solide Architektur einer metaphysisch begründeten, d. h. religiösen autonomen Moral anzulegen.

In diesem Sinne besitzt die weltgeschichtliche Leistung der Hellenen einen unermeßlichen, bleibenden Wert, und der dauernde Gewinn ihrer ästhetischen Vergeistigung des Henotheismus liegt darin, daß durch sie allein jene unschätzbare Leistung ermöglicht wurde. In rein religiöser Hinsicht dagegen, und abgesehen von der durch sie ermöglichten ästhetischen Weltanschauung, kann der Wert dieser ästhetischen Vergeistigung des Henotheismus nur als ein vorübergehender bezeichnet werden, dessen Bedeutung nur in dem relativen Fortschritt über die unästhetische Phantastik des Henotheismus der „Barbaren“ liegt. Denn das Prinzip ist einerseits ganz an den Anthropomorphismus gebunden, und treibt, je strenger es diesen durchführt, desto sichtbarer den im Henotheismus schlummernden Widerspruch zwischen Naturkraft und anthropomorpher Götterpersönlichkeit ans Tageslicht; andererseits aber vermag es den schrankenlosen Göttern noch weniger als den durch Gesetz und Sitte gebundenen Menschen einen sittlichen Halt zu gewähren oder den Inhalt des religiösen Verhältnisses sittlich zu

vertiefen, es bleibt also in bezug auf das religiöse Verhältnis zu den Göttern ebenso wie in bezug auf das moralische zu den Mitmenschen schlechterdings im Eudämonismus stecken.

Die Götter sind ebensogut für den Griechen wie für den primitiven Naturmenschen nur zu dem einzigen Zwecke da, ihm das Leben angenehm zu machen, nur daß er inzwischen gelernt hat, etwas anderes als letzterer unter der Annehmlichkeit des Lebens zu verstehen. Zwar fielen die Wünsche nach natürlichen Gütern nicht fort, — und darum blieb auch die natürliche Bedeutung der Götter neben ihrer geistigen bestehen; aber neben die natürlichen Wünsche und in die erste Reihe vor dieselben traten die ästhetisch vergeistigten, die Bitten um Verleihung von Kunstfertigkeit und sinnige Verständigkeit, um künstlerische Motive und klugen Rat, um Geschicklichkeit und Klugheit, um Tüchtigkeit und Weisheit. Der Fortschritt im Inhalt der Bitte ist unverkennbar, aber das Prinzip ist in beiden Fällen dasselbe, das Verlangen nach eigener Glückseligkeit. Der Dichter, indem er Apollon oder die Muse anruft, dichtet nicht mit Bewußtsein um des Gottes willen, sondern er dichtet um seiner selbst willen, wie der Vogel singt, weil er singen muß, und er bittet den Gott, nur ihm die beglückende Gabe des Gesanges zu verleihen. Wenn er dabei den angerufenen Gott darauf aufmerksam macht, daß die Dichtung zu seiner Ehre gereichen werde, so hält er ihm damit nur ein Motiv vor, das ihn bestimmen soll, die Bitte zu erfüllen, nicht aber spricht er damit die Behauptung aus, daß dies das Motiv des Singens für den Sänger selbst sei. Der Sänger singt nur deshalb zu Ehren des Gottes, weil dieser allein es ist, welcher ihm den Gesang verleiht, das heißt ihm den Genuß ermöglicht, den er am Singen hat. Natürlich braucht diese Motivation dem Sänger nicht bewußt zu sein; vielmehr wird dieser um so unklarer über dieselbe sein, je naiver und je frömmer er ist.

Wenn das ganze Heidentum die Eudämonie als letztes, natürliches, sittliches und religiöses Ziel des Lebens anstrebt, so muß man jedenfalls soviel zugeben, daß der von den Griechen beschrittene Weg unter allen diesem Ziele verhältnismäßig am nächsten führt, und daß darum für sie die Täuschung, auf ihm das Ziel erreichen zu können, am begreiflichsten und verzeihlichsten scheint, besonders solange sie sich in dem aufsteigenden Aste ihres nationalen Lebenslaufes befanden. Als aber der Gipfel desselben nahezu erreicht oder gar überschritten war, da konnten sich die Besseren doch nicht der dunkeln Ahnung erwehren, daß dieses

Digitized by Google

ganze Streben auf einer Illusion beruhe. Je feiner der Geist auf diesem Wege der ästhetischen Anschauung durchgebildet war, desto sicherer mußte sich ihm das Gefühl aufdrängen, daß diese auf Sinnlichkeit und Phantasie beruhende Kultur denn doch eine einseitige sei, welche wesentliche und sogar wichtigere Seiten der menschlichen Geistesanlagen, Gemüt und Charakter, unentwickelt lasse, und in ihrem Anspruch, das Leben zu einem glückseligen zu gestalten, schließlich doch scheitere. Diese Ahnung konnte sich in die verschiedensten Formen kleiden; sie konnte als Reaktion des Gewissens auftreten, welche der oberflächlichen und leichtfertigen Geschmacksmoral zum Trotz sich in die Tiefen eines aus dieser unerklärbaren Schuldbewußtseins versenkte und nach Erlösung rang (die Eumeniden des Äschylos, der Ödipus des Sophokles): sie konnte in dem Staunen und Stutzen über eine aus hellenischem Gesichtspunkt unverständliche Tiefe des Gefühls und Weichheit des Gemüts hervorbrechen, wie solche wohl manchmal dem Griechen an barbarischen Sklaven und Sklavinnen zur Anschauung kommen mochte; sie konnte bei großen öffentlichen Kalamitäten (wie die Pest während des peloponnesischen Krieges) aus der ratlosen und hilflosen Tiefe des privaten und allgemeinen Unglücks emporleuchten; sie konnte aus der poetischen Intuition und der philosophischen Reflexion über den illusorischen Wert der Glückseligkeiten des Lebens sich entwickeln, wie so viele Dichterworte und Aussprüche der Philosophen es zeigen; sie konnte endlich an der religiösen Andachtsglut benachbarter Völker sich entzünden, welche dem Griechen wesentlich abhanden gekommen war und zu ästhetischem Genießen sich verwandelt hatte.

Man kann mit Recht sagen, daß alle diese Symptome ungriechische Tropfen im griechischen Blute seien, und daß es das Bild des Hellenentums entstellen heißt, wenn man auf ihre Sammlung zu viel Gewicht im Vergleich zu der herrschenden ästhetischen Weltanschauung legt; aber man kann auch umgekehrt sagen, daß man ein abstraktes, schablonenhaft einseitiges und darum nicht mehr lebenswahres Bild des Hellenentums bekommt, wenn man alle diese Tropfen fremden Blutes aus dem hellenischen hinausdestilliert. Die griechische Kunst ist keine bloß heitere, sondern diese Heiterkeit ist tatsächlich durchsetzt mit einer tiefen Schwermut und Wehmut, die nur deshalb von uns Modernen leicht übersehen wird, weil sie gar nichts Sentimentales hat, weil sie, sich selbst unverständlich, im Grunde ruht und die Heiterkeit der Oberfläche nicht zu verdrängen, sondern nur im ganzen mit weihe-

vollem Ernste zu durchdringen und höchstens im einzelnen zu durchbrechen vermag. Eine sanfte elegische Trauer durchzieht meist unausgesprochen und nur leise hindurchklingend die hellenische Welt der Schönheit; das Irdische trägt die Vergänglichkeit auf seinen Zügen ausgeprägt, und ist durchweht von dem Hauche des Schmerzes darüber, daß das Dasein des Schönen nur der Durchgangspunkt zwischen seinem Werden und Untergehen ist, und selbst das Göttliche bebt im Innersten vor dem Geschicke, das früheren Göttergeschlechtern widerfahren ist, und das auch ihm trotz Nektar und Ambrosia widerfahren könnte. Wo selbst die Götterwelt sich in ihrem Bestande nicht zweifellos gesichert fühlt, da ziemt es dem Menschen sicherlich, sich männlich gefaßt in die Vergänglichkeit zu ergeben und das Schöne zu genießen, solange es sich ihm darbietet; durch diese Reflexion findet die ästhetische Weltanschauung sich mit solchen Bedenken ab, und behauptet wenigstens gegen dieselben ihren Bestand, ja sogar der elegische Zug, den sie doch unwillkürlich aus dieser Berührung annimmt, trägt nur dazu bei, die Schönheit ihrer Physiognomie zu vertiefen, zu veredeln und geistig zu verklären, so daß sie aus solcher Bedrohung nur zu gewinnen und nichts zu verlieren scheint.

Aber einen Mangel hat die Zurückweisung jener Bedenken durch den Hinweis auf den Genuß der schönen Gegenwart: sie paßt nur auf das Leben unter den gegebenen Bedingungen, nicht auf eine Fortsetzung desselben in einem Schattenreich, wo das schöne Licht der goldenen Sonne und des blauen Äthers nicht hindringt. Zu den Zeiten der homerischen Gesänge kümmerten sich die Griechen noch wenig oder gar nicht um die Wohnung des Hades; die durch Lethe versinnlichte Bewußtlosigkeit jener Schattenexistenz war nur eine vorstellungsmäßige Umschreibung für den Begriff der Vernichtung sowohl der geistigen Persönlichkeit als auch der leiblichen Individualität.[1]) Der Grieche hatte damals noch keinen Glauben an eine eigentliche Unsterblichkeit, weil er noch keinen Wunsch nach solcher hatte. Er wollte wohl leben, aber doch nicht ewig; er wollte wohl ein langes, gesundes und glückliches Leben führen, aber doch nicht über das Maß seiner natürlichen Dauer hinaus, welches ihm genügend schien, um sich an allen vom Leben gebotenen Genüssen endgültig zu

[1]) Der Sitz der Seele, das Zwerchfell (φρένες) steht noch für die Seele selbst; indem er mit dem Tode ebenso wie der ganze Leib vergeht, haben die Schattenbilder (εἴδωλα) des Hades weder Leib noch Seele.

Digitized by Google

sättigen. Nicht den Tod scheute das tapfere Geschlecht der homerischen Helden, sondern nur den qualvollen Tod und die vorhergehende Krankheit, nicht die Vernichtung, sondern nur den vorzeitigen Tod, das Aufstehenmüssen von der Tafel des Lebens, bevor die Begierde nach Speise und Trank vollauf gesättigt.

Die allmähliche Erfüllung des Lebens mit geistigerem Inhalte fing mit der Zeit an, dasselbe zu einem wertvolleren Gute zu machen, und die Vernichtung der dasselbe in sich aufnehmenden geistigen Persönlichkeit abstoßender erscheinen zu lassen; so wurden die Schatten des Hades nach und nach in wachsendem Maße verlebendigt, und Hand in Hand hiermit ging die zunehmende Beschäftigung der Gedanken mit diesem jenseitigen Leben und der Art und Weise, wie dasselbe sich für das den Tod überlebende geistige Subjekt gestalten werde. Der Glaube an die jenseitige Bestrafung, der bei Homer sich erst im Keime findet, gewinnt bei Äschylos bereits die feste Form, daß der auf Erden der Götterstrafe Entgangene sie sicher nach dem Tode zu gewärtigen hat, und später (z. B. bei Pausanias) verlegt der Schwerpunkt der göttlichen Strafgerechtigkeit sich ganz ins Jenseits. Auch die Mitbestrafung der dem Schuldigen Nahestehenden (Mitlebenden oder Nachkommen) ist eine im Volksglauben feststehende, wenngleich kritisch angefochtene Vorstellung. Aber nicht in gleicher Weise hat der Fromme die Aussicht, den Lohn seiner Frömmigkeit, wenn er im Diesseits ausbleibt, im Jenseits zu erlangen; denn die Unsterblichkeit hat keine positive Glückseligkeit, sondern günstigstenfalls bloße Leidlosigkeit zu bieten, nämlich ein Leben in Elysion, d. h. einer Insel im westlichen Ozean, welche von den irdischen Plagen, dem Winter, Schnee usw. frei ist. Dieses Elysion kannten schon Homer und Hesiod; es ist wahrscheinlich der abendliche Ruheplatz des phönizischen Sonnengottes, der sich in eine freundliche und eine finstere Gestalt (Rhadamanthys und Minos) teilt.

Als solche Vorstellungen im Volke allgemeiner wurden, verlangte dasselbe nach einer Vergewisserung darüber, daß seine Wünsche nach Fortdauer nicht vergeblich seien und daß die drunten anlangenden Seelen auch eine freundliche und wohlwollende Aufnahme bei den Beherrschern jenes Reiches finden möchten. Hierfür bot der ästhetische Kultus der Volksreligion keine Anhaltspunkte, da er nur diese Welt und ihre ideale Reproduktion kannte; derartige religiöse Bedürfnisse mußten also eine gesonderte Befriedigung suchen und fanden dieselbe in den Mysterien. In den dionysischen Mysterien sucht der Mensch vorzugsweise Ent-

Digitized by Google

lastung und Beseligung auf Erden und Befreiung vor der Furcht gänzlicher Vernichtung im Tode; in den orphischen strebt er nach Entsündigung und Heiligung, um durch beides eine würdige Vorbereitung für die andere Welt zu gewinnen; in den eleusinischen Mysterien endlich richtet sich die Absicht unmittelbar auf die Gewinnung von Trost und Beruhigung für das Jenseits. Wenn die aristokratischen Helden des epischen Zeitalters sich über die Vergänglichkeit ihres Einzellebens mit dem Gedanken an die Unsterblichkeit ihres Ruhmes oder an die Fortdauer ihres adeligen Geschlechtes zu trösten vermocht hatten, so verlangten die demokratischen Bürger einer namenlosen Masse einen individuelleren Trost, und sie fanden ihn in dem Mysterienkultus ihrer demokratischen Gottheiten.[1])

Die Mysterien, in welche nach und nach die Mehrzahl der Griechen sich einweihen ließ, bilden somit eine wichtige Ergänzung des öffentlichen Kultus in Hellas; einesteils sind sie als Rückfall aus der ästhetischen Vergeistigung des Henotheismus in seine rein naturalistische Gestalt zu bezeichnen, andererseits als die Hereinziehung der transzendenten Hoffnungen und Motive in die rein diesseitige ästhetische Religion. Durch sie erhält der bloß irdische Eudämonismus einen transzendenten Eudämonismus als Vervollständigung, also die Summe der moralisch wirksamen Motive eine freilich ganz auf dem Boden der egoistischen Pseudomoral verbleibende wirksame Bereicherung. Die Vergewisserung der Unsterblichkeitshoffnungen erfolgte durch symbolische dramatische Vorführung vergöttlichter Naturprozesse, welche geeignet sind, als Analogie zum Sterben und Auferstehen zu dienen, also der im Herbst absterbenden, im Frühjahr wieder erwachenden Vegetation, oder der von der Sommersonnenwende ab sinkenden, von der Wintersonnenwende ab wieder steigenden Sonne, oder der zum Todesschlummer in die Erde gesenkten und im Frühjahr zu neuem Leben erwachenden Saat. Dionysos repräsentiert den Jahresmythos sowohl in bezug auf den Sonnenlauf als in bezug auf die Vegetation, Kore-Persephone nur in letzterer Hinsicht; in bezug auf die Darstellung des Vegetationswechsels stellen also Dionysos und Kore-Persephone beide dasselbe Prinzip dar, nur das eine Mal in männlicher, das andere Mal in weiblicher Gestalt. Die

[1]) Hand in Hand mit diesem Umschwung geht die allmähliche Verdrängung der aristokratischen Leichenverbrennung durch die demokratische Beerdigung; der Leib gilt nun als das Samenkorn, das der Mutter Erde (Demeter) übergeben wird, um dereinst die Ernte aus dieser Saat zu reifen.

Digitized by Google

Zuversicht auf günstige Aufnahme im Totenreich von seiten ihrer Beherrscher zu stärken, war der zweite Zweck des Mysterienkultus, der eben als Kultus der Totengötter zugleich dazu dienen sollte, die Götter im voraus gegen die Teilnehmer desselben günstig zu stimmen.

Der griechische Mysteriendienst blieb einesteils in der Unbestimmtheit der anthropomorphisch-naturalistischen Symbolik stecken, ohne sich zu rationeller oder ethischer Bestimmtheit (wie im ägyptischen und persischen Totengericht) hindurchzuarbeiten;[1]) andererseits artete er durch die Rückwirkung der Gewöhnung an dramatische Darstellungen zu einem leeren Schaugepränge aus. Deshalb vermochte er nicht, die zur öffentlichen Religion hinzugebrachte Ergänzung zu einem religiösen oder ethischen Fortschritt zu gestalten, oder den Verfall der hellenischen Religion aufzuhalten. Er nimmt zur letzteren keine wesentlich andere Stellung ein, wie in Rom die importierten asiatischen Kulte in der Zeit des Verfalls zur Volksreligion; wie diese dient er als ein wesentlich ausländisches Gewächs der Beschwichtigung autochthon erwachsener Bedürfnisse, ohne dieselben dauernd stillen zu können.

Je weiter die ästhetische Durchbildung der vielen Götter fortgeschritten war, desto größer war auch die geistige Differenzierung der ursprünglich in ihrer Naturbestimmtheit wesensidentischen Götter geworden, desto schärfer hatte sich der Polytheismus ausgeprägt, desto mehr hatte sich die natürliche Einheit der Götterwelt verdunkelt. Hieran nahm nun zwar das gewöhnliche Volk keinen Anstoß, dem ja stets die Veräußerlichung einer verfallenden Religion eine bequemere Handhabe zur Abfindung mit seinen oberflächlich religiösen Bedürfnissen liefert, als die Vertiefung in das innere Wesen des religiösen Verhältnisses. Aber in einem geistig so regsamen und strebsamen Volke wie dem griechischen konnte es niemals an tieferen Naturen fehlen, welchen es unmöglich war, das einheitlich geordnete Weltganze als das Werk

---

[1]) Die Griechen kennen mit wenigen mythologischen Ausnahmen keine Spezialstrafen; es ist Strafe genug für die Bösen, in den Tartaros zu kommen. Da nur die bevorzugten Frommen ins Elysion gelangen, so darf der Mittelschlag in keins von beiden verteilt werden, sondern muß am Acheron bleiben. Die Totenrichter hatten ursprünglich nur die Streitigkeiten der Schatten untereinander zu entscheiden; später walteten sie ihres Amtes am Scheidewege, und ihr Spruch über die Seelen beschränkte sich auf die Anweisung des Aufenthaltsortes.

einer Vielheit von Göttern gelten zu lassen, und welche sich deshalb vor die Alternative gestellt sahen, entweder mit dem Naturalismus Ernst zu machen, dann aber auch an allen Göttern zu zweifeln, oder aber die vergeistigten vielen Götter auf eine zugrunde liegende geistige Einheit zurückzuführen, d. h. auch den vergeistigten Polytheismus als Henotheismus festzuhalten.

Als nächstliegendes Mittel zur Betonung der Einheit bot sich das Verwandtschaftsverhältnis der Götter dar, welches ja von Anfang an als sinnlicher Ausdruck der Wesenseinheit gegolten hatte. Aber was früher genügt hatte, wo die Flüssigkeit des Verwandtschaftsverhältnisses dessen symbolische Bedeutung zweifellos machte, und wo das Wesen der Götter sich in der Naturbestimmtheit derselben erschöpft hatte, das konnte jetzt nicht auch noch als genügend gelten, wo feste Familienbeziehungen zwischen geistig durchgebildeten Persönlichkeiten sich entwickelt hatten. Eine elementare Naturbestimmtheit konnte durch Zeugung übertragbar gedacht werden, aber nicht der individuelle charakterologische Kern einer geistigen Persönlichkeit, der in jedem Wesen, wenn auch durch Abstammung mitbedingt, neu sich bilden muß. Trat nun auch als ergänzende Beziehung zu der verwandtschaftlichen die politische in der Götterrepublik hinzu, so vermochte doch dieses Band geistiger Verknüpfung noch weniger als die natürliche Verwandtschaft den Mangel einer inneren Wesenseinheit zu ersetzen. Es bedurfte durchaus einer über den Einzelgöttern schwebenden Macht, der sie alle ebensogut wie die Menschen unterworfen waren, und welche zugleich den mysteriösen Grund ihres Wesens und Daseins repräsentierte.

Diese Macht konnte nicht selbst wieder als geistige Persönlichkeit gedacht werden, wenn sie nicht sofort wieder als eine Gottheit mehr in die Reihe der vielen eintreten, also ihre eximierte Stellung einbüßen sollte; sie konnte aber auch nicht als bloße Naturmacht gedacht werden, weil ihre Stellung und Funktion eine über die Naturgötter und ihre natürliche Wirksamkeit hinausragende sein sollte. Sie mußte also eine unklare Zwischenstellung zwischen Natürlichkeit und Geistigkeit einnehmen, und den Mangel elementarer oder persönlicher Bestimmtheit durch den geheimnisvollen Nimbus eines ungelösten und unlösbaren Rätsels ersetzen. Diese unpersönliche mysteriöse Macht, der Götter und Menschen gleichermaßen unterworfen sind, ist die Moira, ursprünglich die Regenwolke, welche planlos und ziellos ihre Gaben verteilt, später vergeistigt in das Schicksal, das ohne Ansehn der Person als

Digitized by Google

blindes Verhängnis über Göttern und Menschen waltet. Von dem einen Weltgrunde des Theismus unterscheidet sich dieses Schicksal dadurch, daß es unpersönlich ist und mit blinder Notwendigkeit, nicht mit zweckvoller Vorsehung waltet, von dem des abstrakten Monismus dadurch, daß es zwar über den Göttern schwebt, aber nicht eigentlich als Wesensgrund und Ursprung derselben herausgearbeitet ist, von dem Fatum des Muhammedanismus dadurch, daß es nicht alles Geschehen bis ins Kleinste bestimmt, sondern nur das Wichtige und Bedeutende, für das Unerhebliche und Gleichgültige aber der göttlichen und menschlichen Freiheit Spielraum läßt. Aus letzterem folgt, daß der Mensch gelegentlich auch wider das Verhängnis etwas durchsetzen kann, weil die Grenze zwischen wichtigem und unwichtigem keine bestimmte ist und durch die Energie des individuellen Willens zugunsten der Freiheit verschoben werden kann.

Der Hauptmangel der Moira ist der, daß sie keine Bedeutung für das sittliche Bewußtsein besitzt. Wenn ein Heros das Verhängnis erfüllt, indem er einen Frevel begeht, so verfällt er allerdings der moralischen Beurteilung nach dem sittlichen Bewußtsein der Griechen, aber nicht deshalb, weil seine Tat schicksalsbestimmt war, sondern trotzdem daß sie es war. Die Moira kann auch dem Heros den Untergang bestimmt haben, und dieser dann dem sittlichen Bewußtsein als Sühne des Frevels gelten; aber diese Bedeutung als Sühne hat dann der Untergang ebenso unabhängig von seiner Schicksalsbestimmtheit, wie die Tat die Bedeutung des sittlichen Frevels. Deshalb müssen die Götter aushelfen und die Funktionen der Moira übernehmen, wo es sich um moralische Würdigung des menschlichen Handelns und um Bestrafung und Sühnung des Frevels handelt. Um den Forderungen des sittlichen Bewußtseins genug zu tun, müssen die Götter mit der Moira konkurrieren, und in dieser Konkurrenz müssen sie das Gebiet der Moira in dem Maße mehr mit Beschlag belegen, als das sittliche Bewußtsein sich entwickelt. Soweit das Schicksal Vollzug der weltlenkenden Gerechtigkeit ist, muß es also Werk der geistigen Götter sein, und der blinden Moira bleibt nur das Gebiet des teleologischen Zufalls übrig; mit anderen Worten: in dem Maße, als die Götter sich mit sittlicher Weltregierung beschäftigen, wird die Moira zur Tyche degradiert.

Mit der doppelten Einschränkung, welche die Moira einerseits durch die in der Sphäre des Unwichtigen sich tummelnde Freiheit der Menschen und andererseits durch die sittliche Weltregierung

der Götter erleidet, hört sie nun aber auf, die über der Götterwelt thronende Weltgrundmacht zu repräsentieren und zur Rettung des Henotheismus brauchbar zu sein. Bei einer Steigerung des sittlichen Bewußtseins, wie die Tragödie mit ihrem Walten der Gerechtigkeit und der kathartischen Versöhnung sie zeigt und im Volke verbreitet hat, kann die Moira dem Einheitsbedürfnis keine Befriedigung mehr bieten, und darum mußte dieses im weiteren Fortgang der Entwickelung sich nach neuen Hilfsmitteln seiner Befriedigung umsehen. Hätte die Entwickelung des Gedankens eine andere Richtung eingeschlagen, so hätte die Moira vielleicht zum abstrakten Monismus führen können; nach Entleerung des Moirabegriffes zur Tyche war der einzige Anhaltspunkt zerstört, welchen die Tendenz zum abstrakten Monismus im griechischen Göttersystem hätte finden können, und deshalb mußte der Prozeß nunmehr zu einem anderen Ziele führen. Da es das sittliche Bewußtsein war, welches die Moira aufgelöst hatte, so mußte naturgemäß auch von diesem die Richtung für den Fortgang der Entwickelung bestimmt werden.

Derjenige Einzelgott, welcher im reichsten Maße das Erbe der Moira angetreten hatte, war Zeus, der als König der Götterrepublik, als Vater der Götter und Menschen, als Repräsentant des Erhabenen in der Religion der Schönheit und als höchster Wächter der sittlichen Weltordnung ein besonders geeignetes Objekt darbot, um dem sittlichen Bewußtsein der Menschen Pietät und Ehrfurcht vor sich und seinen Ordnungen einzuflößen. Seine Erhabenheit hatte sich namentlich auch darin bekundet, daß er der einzige von allen Göttern war, der mit den Menschen niemals direkt, sondern immer nur durch Boten (Hermes, Iris usw.) verkehrte. Unter den vielen Göttern war er von jeher derjenige gewesen, dessen geistige Bestimmtheit nicht sowohl in Klugheit, Fertigkeit und Kunst als in sittliche Bedeutung gesetzt wurde; was also bei anderen Göttern nur als eine Seite ihres Wesens neben anderen erschien, das war bei ihm die Hauptsache, seitdem der Himmels- und Gewittergott zur Vergeistigung gelangt war. Als Himmelsgott war er der Allwissende, als Gewittergott der die Überhebung Niederschmetternde und in der Strafe zugleich Entsühnende; so eignete sich grade die Vereinigung dieser Bestimmungen besonders gut dazu, die Voraussetzungen einer vorzugsweise sittlichen Gottheit zu liefern. Seine Kraft und Macht hatte von jeher als eine den übrigen Göttern unermeßlich überlegene gegolten, und die häufige Zusammenstellung oder Vertauschung der Ausdrücke

Digitized by Google

Zeus und Moira läßt erkennen, daß er als Vater der Moira dem Verhängnis näher stand als irgend ein anderer Gott.

Überall, wo das sittliche Bewußtsein des Volkes zu reiferer Entwickelung gelangt, ist es vorzugsweise der Himmelsgott, der als Hüter und Träger der sittlichen Weltordnung den ersten Platz erringt, so z. B. Varuna in Indien und Amun-Chnum in Ägypten; in noch höherem Grade ist dies der Fall, wo er sich mit dem ordnenden Sonnengott oder dem mäßigenden Gewittergott vereinigt, so z. B. Mitra-Varuna, Ahuramazda, Odin. Je breiter nun in Hellas der Raum innerhalb des religiösen Bedürfnisses wurde, den die sittliche Weltanschauung einnahm, desto mehr mußte das von Anfang an vorhandene Übergewicht des Zeus über die anderen Götter wachsen; je mehr die ästhetische Weltanschauung in der spätgriechischen Zeit verfiel, desto mehr mußten die übrigen Götter neben dem allwissenden und allmächtigen Weltordner und Weltregierer verblassen. Wenn die Götter jedes der drei Hauptgötterkreise in dem Hauptgott des betreffenden Kreises und die drei Hauptgötter in dem allumfassenden Gott des ersten Kreises, in dem Himmel, ihre natürliche Einheit haben, so repräsentierte Zeus nach der Seite seiner Naturbestimmtheit ohne Zweifel die übergreifende Einheit der ganzen griechischen Götterwelt; sobald also die Einsicht sich Bahn brach, daß er nach der Seite seiner geistigen Bestimmtheit der vollkommnere Ersatz für alle übrigen Götter sei, hinderte nichts mehr das religiöse Bewußtsein, sich an Zeus allein zu halten, als an den Gott, der allein von allen das Göttliche in der vollkommensten und erschöpfendsten Gestalt repräsentierte.

So wurde der Hauptgott des griechischen Göttersystems aus dem höchsten Gott zu dem allein wahrhaft göttlichen Gott, zu dem Gott κατ' ἐξοχήν; der uralte Ausgangspunkt des Henotheismus kehrte bereichert mit den geistigen Bestimmungen der ästhetischen und sittlichen Erhabenheit zu sich zurück. Für das niedere Volk diente der Polytheismus nach wie vor zur Befriedigung seiner oberflächlichen religiösen Bedürfnisse; für die Gebildeten unter den späteren Griechen hatten die vielen Götter nur die Bedeutung von Volksgöttern, während Zeus ihnen der Gott schlechthin war. In ihm als dem allwissenden, persönlichen Geiste, der die Welt gebildet, geordnet und mit allweiser Gerechtigkeit leitet, sahen sie die Personifikation des Einen wahrhaft Seienden (Eleaten), der alle Ideen umfassenden einen Idee des Guten (Platon), des allbewegenden Unbewegten (Aristoteles), des Nus (Anaxagoras)

Digitized by Google

und Logos (Zeno), kurz der Weltvernunft, der sittlichen Weltordnung und ihrer Selbsterhaltung und Selbstwiederherstellung; d. h. in der Zeusreligion fanden die griechische Volksreligion und die griechische Philosophie, die so lange unabhängig nebeneinander hergelaufen waren, ihren Einheitspunkt und der Entwickelungsgang der griechischen Geistesbildung seinen würdigen Abschluß.

So tritt etwa seit Alexander die hellenische Religion in ihre dritte Phase, die nach Ablauf der aristokratischen und demokratischen Periode als die monarchische bezeichnet werden kann. Monotheistisch kann sie schon darum nicht genannt werden, weil sie gegen den Polytheismus des Volksglaubens absolute Toleranz übt und jeder Fanatismus einer negativen Exklusivität zugunsten des einen Gottes vermißt wird; die hellenische Religion bleibt eben auch in dieser Phase naturalistischer Henotheismus, nur daß die übergreifende Einheit des Systems monarchisch dominiert und die untergeordneten Götter aus dem praktisch religiösen Interesse der Gebildeten verdrängt. In dem Glauben an die Wahrheit dieses Standpunktes wurden die Griechen ganz besonders noch dadurch bestärkt, daß sie seit den Eroberungszügen Alexanders von der Identität ihres Zeus mit den obersten Göttern der Nachbarvölker (Amun, Ahuramazda, Baal, Jahve usw.) überzeugt waren, sich also von dem *consensus gentium* getragen wußten.

Diese spätgriechische Weltanschauung zeigt eine interessante Parallele zur chinesischen. In beiden ist der höchste und wahre, also, streng genommen, alleinige Gott der Himmelsgott, in beiden steht ihm als der bildenden und ordnenden Kraft das Chaos, die ungeschaffene Materie, als Stoff gegenüber; beide kommen also über einen Dualismus von Kraft und Stoff, Demiurg und Chaos, Himmel und Erde nicht hinaus, wenngleich in beiden die Philosophen sich bemühen, diesen Dualismus durch ursprüngliche Emanation des Zweiten aus dem Ersten zu überwinden. Beide ruhen auf einer ästhetischen Hochschätzung des Maßes, der Ordnung, der individuellen, sozialen und universellen Harmonie, welche Hochschätzung sich in Griechenland auch über die klassische Periode der ästhetischen Weltanschauung hinaus behauptete. Beide suchen ihren Himmelsgott durch Beilegung intellektueller und gemütlicher Attribute (wie allwissend, allweise, allgerecht, allgütig) über die Sphäre der natürlichen Allmacht zu erheben, ohne doch mit dem Standpunkt des Naturalismus, d. h. der Identität von Gott und elementarer Naturmacht zu brechen, ohne also auch die Widersprüche zwischen natürlichem Elementarwesen und geistiger Personifika-

tion überwinden zu können. Beide zielen dahin ab, den Himmel als einzigen Gott zu verehren, werden aber durch ihre naturalistische Basis verhindert, den untergeordneten Naturerscheinungen das zu verweigern, was sie der höchsten und umfassendsten gewähren, die Vergeistigung, Vergöttlichung und Personifikation. Beide streben nach Monotheismus, können jedoch die untergeordneten Naturgötter, Elementargeister usw. höchstens ignorieren, aber niemals los werden, so wenig wie den Dualismus. Beide sind demnach nicht Monotheismus, sondern möchten es nur sein; in Wahrheit bleiben sie als Naturalismus in einem polytheistischen Henotheismus stecken, der sich bloß durch energische Betonung der übergreifenden Einheit des Himmelsgottes und durch überwiegende Vergeistigung dieses Hauptgottes vor anderen auszeichnet.

Beide sind im unklaren darüber, ob sie die geistige Personifikation ihres Himmelsgottes ernsthaft nehmen, dann aber auf Emanation und Immanenz verzichten sollen, oder ob sie sich nicht lieber mit dieser Personifikation im bloß symbolischen Sinne begnügen und dafür die emanatistische Überwindung des Dualismus und die pantheistische Immanenz der Weltseele offenhalten sollen. In dieser Unklarheit schwanken beide zwischen Theismus und abstraktem Monismus hin und her, aber nicht in der Weise wie die heutigen Halbpantheisten oder Persönlichkeitspantheisten, welche das Problem wohl kennen, aber dem in ihm enthaltenen Widerspruch durch Vertuschung geflissentlich ausweichen, sondern in der naiven Bewußtlosigkeit, der das Problem und die in ihm enthaltene Aufforderung zur Stellungnahme in der Alternative noch gar nicht aufgegangen ist.[1]) Beide sind von auffallender kultischer Armut, weil der Rationalismus es in China zu einem ausgedehnten Opferdienst, namentlich vor niederen Göttern, gar nicht hat kommen lassen, in Hellas aber den im ungebildeten Volke fortlebenden für das religiöse Bewußtsein der Gebildeten überwunden hat, welche nicht mehr glauben, durch ihre Wünsche und Geschenke den gerechten Willen des Weltenlenkers beeinflussen zu können. In beiden beschränkt sich die Moral auf die nächstliegenden und allgemein anerkannten sittlichen Gebote, ohne über die eudämo-

[1]) Deshalb darf man sich nicht täuschen lassen, wenn man bald theistische, bald pantheistische Wendungen findet, und darf nicht glauben, in spätgriechischen Oden an Zeus wirklich monotheistische Psalmen, oder in der orphischen und stoischen Identifikation von Zeus und Weltseele einen wirklichen Pantheismus vor sich zu haben; es fehlt gänzlich die Ahnung, daß eines das andere ausschließt.

nistische Begründung derselben hinauszukommen; denn in beiden wird zwar das Sittengesetz in formeller Hinsicht in die göttliche Heteronomie hinausprojiziert, jedoch ohne diese Heteronomie zum bestimmenden Prinzip der Moral zu erheben, und ohne durch Offenbarung einen festen Anhalt für seinen Inhalt zu besitzen. In beiden wird das Haften an dem eudämonistischen Moralprinzip zum Hemmschuh für eine energische Vertiefung des religiös-sittlichen Bewußtseins und namentlich für eine intensive Durchbildung des Schuldgefühls und Erlösungsbedürfnisses; wo das Sittengesetz nur die Vorschrift enthält, wie man sein Leben zum möglichst glückseligen gestalten könne, da ist jede Abweichung von diesem Kodex der Klugheit und Lebenskunst durch den der eigenen Glückseligkeit getanen Abbruch schon ausreichend bestraft, und jedes darüber hinausgehende Sühnebedürfnis ist streng genommen selbst schon ein unbewußtes Übergreifen in eine höhere Stufe des religiösen und sittlichen Bewußtseins.

Nur ein großer und wichtiger Unterschied besteht zwischen dem chinesischen Himmelsherrn und dem griechischen Zeus: der erstere ist in die Entfaltung des Naturalismus zum Polytheismus noch nicht eingegangen, der letztere ist durch sie hindurch und siegreich aus ihr hervorgegangen; der erstere fühlt sich deshalb bei sich befriedigt, der letztere strebt dagegen in metaphysischer Hinsicht über den Naturalismus, in ethischer über den Eudämonismus hinaus, ohne die Losreißung von diesen Grundlagen seiner Entstehungsgeschichte aus eigener Kraft vollziehen zu können. Wenn das Chinesentum auch in der Religion die *facies hippocratica* eines zur Greisenhaftigkeit erstarrten Kinderantlitzes zeigt, so ist die Zeusreligion das Ergebnis einer reichen und erschöpfenden Lebensentfaltung des Henotheismus, freilich nur auf einseitiger Basis; in ihr hat einer der begabtesten Stämme der begabtesten Rasse sich ungehindert ausgelebt, und darum enthält sie in dem ungelösten Widerspruch des an sein Ende gelangten Prinzips mit der vorwärtsstrebenden Tendenz den Trieb zur Aufnahme eines sich darbietenden Neuen, den Stachel des Bedürfnisses nach einer tieferen und reicheren, auf höherem Prinzip erbauten Religion.

Eine solche bot sich nun in den ersten Jahrhunderten nach Christo in zwiefacher Gestalt dar. Einerseits hatte ein naturalistischer spekulativer Monismus in der ägyptischen Religion des neuen Reiches Wurzeln geschlagen, welcher aus der ägyptischen Priestertheosophie in die alexandrinische Philosophie einging, die nicht sowohl eine Philosophie in unserm Sinne als eine philo-

Digitized by Google

sophische Religion darstellt und als die monistische Fortbildung der hellenischen Religion verstanden werden muß. Andererseits hatten die jüdischen Kolonien in den Mittelmeerstädten des römischen Reiches die Idee des heteronomen Monotheismus mit der Zeusreligion konfrontiert, und als die heidenchristliche Mission des Paulus und seiner Jünger diesen Monotheismus, befreit von den Fesseln des national-jüdischen Gesetzes und erhöht zur kosmopolitischen Erlösungsreligion verkündigten, da mußte den Zeusbekennern mit tieferem ethischen Bedürfnis die Überlegenheit dieser neuen Lehre ebenso einleuchten, wie die rationelleren Köpfe von metaphysisch-spekulativer Veranlagung sich zu dem Monismus der Alexandriner hingezogen fühlten. So wurde die Zeusreligion ein wichtiges Vorbereitungsmittel für die Aufnahme des Christentums, das in den Kirchenvätern die alexandrinische Philosophie sich selbst wieder bis auf einen gewissen Punkt assimilierte; in dem johanneisch-origeneischen Christentum fanden die Bekenner der Zeusreligion den ethischen Monotheismus verwirklicht, den sie auf naturalistisch-eudämonistischer Basis vergebens angestrebt hatten.

2. Die utilitarische Säkularisierung des Henotheismus im Römertum.

Wenn wir die Griechen wenigstens in dem Endergebnis ihrer Religionsentwickelung mit den Chinesen vergleichen konnten, so dürfen wir die Römer mit den Parsen parallelisieren. Beide haben eine phantasielose Nüchternheit, ein prosaisches Nützlichkeitsstreben, einen Hang zur allegorischen Personifizierung abstrakter Begriffe, eine Neigung zu moralischer Verwertung der Religion und daneben eine abergläubische Ehrfurcht vor den Äußerlichkeiten des Kultus gemeinsam. Bei beiden fehlt deshalb ein ausgebildeter Mythenkreis; wenn bei den Parsen diese Abneigung gegen poetische Mythen mehr und mehr zur Konzentration auf die personifizierten Abstraktionen des Guten und Bösen und zur Beseitigung der übrigen Götter führte, so machte die Römer ihre Gleichgültigkeit gegen die mythologischen Bestimmungen der Götter im Gegenteil willfährig, das ursprünglich sehr einfache altitalische Göttersystem durch gastfreundliche Aufnahme der Nachbargötter immer mehr zu überladen, bis ihr Entwickelungsgang damit schloß, im römischen Pantheon allen Göttern der Welt ein Asyl zu gewähren.

Die alten Italer nehmen eine Mittelstellung zwischen Hellenen

und Kelten ein. Der aus der gemeinsamen arischen Urheimat mitgebrachte Henotheismus war von ihnen wesentlich vereinfacht worden. Zeus und Here (Dione) hatte sich bei ihnen in das Doppelpaar Jupiter und Juno (Diuno) und Janus und Diana geteilt; daneben spielte der in Wolfsgestalt gedachte Mars eine Hauptrolle, auch unter den Namen Quirinus, Faunus, Lupercus, welche sich frühzeitig als besondere Götter ablösten. Außerdem wurden eine Menge untergeordneter Naturgötter verehrt, von denen besonders die Frühjahrgöttin Flora zur Göttin der Anmut (Venus) und der Minne (Mimnermia oder Meminia) vergeistigt wurde. Wie Jupiter nach Seiten seiner Natürlichkeit durch Juno ergänzt wird, so nach Seiten seiner Geistigkeit durch Minerva, die verständige, sinnige Göttin der Klugheit; diese drei bilden für das alte Rom die höchste Göttertrias. Auch bei den späteren Römern blieb die Erinnerung lebendig, daß ihre Vorfahren ursprünglich die Götter ohne Bilder und Tempel verehrt hatten; die spontane Entwickelung hatte die alten Italer noch nicht weiter als bis zu dem Übergang von der unorganischen zur zoomorphischen Versinnbildlichung der Götter geführt, als sie von den hellenischen Ansiedlern in Süditalien die menschliche Darstellung der Götter kennen lernten. Ebendaher drang auch schon früh der Apollokultus in ihr Göttersystem ein; außerdem führte die naheliegende Parallelisierung der heimischen Götter mit den hellenischen den ersteren manche bereichernde und umgestaltende Züge zu, welche ihren Vergeistigungsprozeß beschleunigten. Gegen das Phantasiespiel der griechischen Mythenwelt sträubte sich aber der ernste und nüchterne Sinn des kriegerischen Bauernvolkes, und erst in den späteren Zeiten der Republik drangen die griechischen Mythen in die römische Religion ein, als der ernstere religiöse Sinn schon gewichen war und ein ergötzendes Phantasiespiel mit religiösen Vorstellungen willkommen geheißen wurde.

Die Beschaffenheit des römischen Kultus erscheint wesentlich bedingt durch die Religion der etruskischen Staaten in der nördlichen Hälfte Italiens, deren herrschende Krieger- und Priester-Aristokratie von dem erobernd eingedrungenen Stamm der Rasenner gebildet wurde. Man streitet noch darüber, ob letzterer arisch oder semitisch oder gemischt gewesen sei; so viel ist sicher, daß er ohne Mythologie und Heldensage war und an Stelle des frischen, freien Natursinns der alten Italer eine pfäffische Theologie, eine düstere Dämonologie und einen peinlichen, abergläubischen Kultus besaß. Etrurische Grabgemälde und Aschenkisten zeigen,

Digitized by Google

wie die priesterliche Phantasie sich darin gefiel, die Qualen der verdammten Toten auszumalen. Von den auf eigene Hand geschleuderten Blitzen des Jupiter unterschied man diejenigen, welche er nach dem Rate der zwölf Götter als Wahrzeichen sendet, und solche, die er in Übereinstimmung nicht bloß mit den offenen, sondern auch mit den verhüllten Göttern, den geheimnisvollen Schicksalsmächten, sendet; für jede dieser Arten Blitze gab es dann wieder besondere Sühnungszeremonien. Wenn das spätere religiöse Leben der Römer weit knechtischer als das der Griechen an Zeremonien und willkürliche Symbolik gebunden erscheint,[1]) wenn keine bedeutsame Handlung des politischen und privaten Lebens ohne Opfer, Auspizien und Augurien vorgenommen werden konnte, so ist darin ohne Zweifel eine Nachwirkung der etrurischen Kultur zu sehen. Dem in seiner Vorgeschichte ihm eingeimpften Zeremonialdienst verdankt es das römische Volk, daß Cicero es als das Frömmste rühmen konnte, welches überall an die Götter denke, alles mit Religion tue, den Göttern für alles danke. Aber dieses Lob hat doch auch seine Schattenseite; der religiöse Sinn der Römer hat weder Tiefe noch Innerlichkeit, und erschöpft sich in kleinlichem und peinlichem Aberglauben, so daß mit der kritischen Zersetzung dieses Aberglaubens durch die spätere philosophische Aufklärung (Lucrez) auch von der ganzen Religion eigentlich nichts stehen blieb, was noch einen religiösen Anstrich behalten hätte.

Als die Stadt Rom gegründet war, nahm sie den Jupiter nebst Juno und Minerva zu ihren Gottheiten an, während Mars in die zweite Reihe zurücktreten mußte. Darin liegt schon ausgedrückt, daß selbst für die kriegerischen Römer der Krieg nicht Selbstzweck war, sondern nur Mittel für einen höheren Zweck, den Staat und sein Gedeihen, welches in erster Reihe nicht auf dem Kriege, sondern auf dem öffentlichen Rechte, der privaten Sitte und der rationellen Ausbildung und Verwertung aller friedlichen Anlagen beruht. Darin scheint nun ein wesentlicher Unterschied vom Griechentum nicht zu liegen, und doch ist eine durchgreifende Differenz vorhanden, welche der Erfassung eines neuen Prinzipes gleichkommt. Auch das Griechentum hatte vom einzelnen verlangt, daß er sich dem Ganzen unterordne, aber doch nur des-

[1]) Der betende Grieche blickt freien Antlitzes zu seinen Göttern empor, der Römer verhüllt beim Gebet sein Haupt; dieser eine kleine Zug läßt die ganze Weite des Unterschiedes im religiösen Verhältnis beider Völker zu ihren Göttern erkennen.

Digitized by Google

halb, weil außer der Heimat der Grieche seines Lebens nicht froh werden konnte, und weil er in der Heimat sein Leben nur dann recht genießen konnte, wenn die Angelegenheiten des Gemeinwesens wohl besorgt waren; hier bleibt also die eigene, individuelle Glückseligkeit der alleinige Zweck, zu dem die Förderung des Gemeinwohls sich nur als Mittel verhält. Dieses Verhältnis kehrt sich im Römertum um: der abstrakte Fanatismus des Römers erhebt den Begriff der Fortuna publica oder der Salus publica zur Gottheit, dem das Gedeihen der einzelnen nur als Mittel dient und dem er im Kollisionsfalle unbedenklich die Glückseligkeit und die Existenz der Individuen opfert.

Diese Umkehrung von Zweck und Mittel konnte sich unvermerkt vollziehen, weil über das Verhältnis von Einzelwohl und Gemeinwohl noch gar nicht reflektiert ward, weil beide für gewöhnlich in unlöslicher Solidarität zu stehen schienen. Auch der Grieche konnte sich für den Staat aufopfern, aber er tat es dann doch wesentlich aus konkreter Liebe zu seinen Landsleuten, um diesen die Segnungen der nationalen Selbständigkeit und kulturellen Eigenart zu erhalten; der Römer hingegen opfert sich für den Begriff des römischen Staates und für seine Landsleute nur insofern, als er ihnen diesen Staatsbegriff unverkümmert zu erhalten sucht. Fragt man, was es dem Römer für einen Vorteil bot, Bürger dieses römischen Staates und nicht Angehöriger eines andern Staates zu sein, so würde man vergebens sich bemühen, die kulturellen Güter namhaft zu machen, deren Besitz seine Glückseligkeit in solchem Maße hätte alterieren können; der einzelne war selbst wesentlich nur in ideeller Weise dabei interessiert, Bürger dieses römischen Staates zu sein, insofern es als besondere Ehre gefühlt wurde, einen so erhabenen Staatsbegriff verwirklichen und darstellen zu helfen, daß der einzelne als rechtloses Mittel in ihm aufging. Das Glück, ein Römer zu sein, bestand also in dem erhebenden Bewußtsein, sich als Römer zu wissen, in der Ehre, welche der römische Staatsbegriff auf seine Angehörigen zurückstrahlte.

Ohne Zweifel war der Patriotismus eine weit verbreitete Tugend des Altertums, und die unwillkürliche Verwechselung von Zweck und Mittel kam im öffentlichen und privaten Leben auch wo anders als in Rom vor; ohne Zweifel war andererseits auch der Egoismus der Bürger im Patriotismus nicht ohne Rest auf- und untergegangen. Indessen überall anderwärts war das Übergewicht des Patriotismus über den Egoismus entweder nur ein zeitweiliges, sporadisch aufflackerndes, auf eine kurze Blütezeit des Staatslebens

Digitized by Google

oder auf große politische Gefahren beschränktes, oder aber es ruhte auf einem tieferen religiösen Grunde, wie im Judentum. Daß ein Volk durch eine vielhundertjährige Entwickelung so dauernd das Staatsinteresse über das Privatinteresse setzt, ohne doch mit der Machterweiterung des Staates ein darüber hinaus liegendes ideales Ziel zu verfolgen, das ist eine nur einmal in der Weltgeschichte vorgekommene Erscheinung, und nur ein Volk von abstrakten Fanatikern war fähig, den Staatsbegriff an und für sich zum Selbstzweck zu machen. Alle großen Eroberungsreiche sind despotische Schöpfungen, d. h. Leistungen eines Herrschers, der durch Erweiterung der Machtsphäre seines Reiches seine persönliche Machtsphäre zu erweitern trachtet; solche Schöpfungen verfallen darum auch gewöhnlich nach einer oder wenigen Generationen. Das römische Weltreich ist im Gegensatz zu allen solchen Eroberungsstaaten durch die stetige Erweiterung der Machtsphäre einer Stadtrepublik geschaffen worden, und hat deshalb in seinem Bestand Jahrhunderte überdauert.

Eine solche stetige Erweiterung der Machtsphäre einer Stadtrepublik war aber nur dann möglich, wenn die Bürger dieser Republik durch lange Geschlechterfolgen hindurch in dem Staat, seinem Gedeihen nach innen und seiner Machterweiterung nach außen den eigentlichen und wahren Zweck ihrer Existenz sahen, wenn sie den Staat zu ihrer Gottheit machten. Die Salus oder Fortuna publica zur Gottheit machen, konnte aber wieder nur ein so abstraktes, poesieloses, nüchternes und rationalistisches Volk, welches kein Bedenken trug, alle möglichen Trivialitäten und Abstraktionen, wie Getreiderost, Kornvorrat des Marktes, Dörrofen, Friede, Ruhe, Leere, Fieber, Sorge, Geld, Kupfer- und Silberwährung, zu personifizieren und als Götter (Robigo, Annona, Fornax, Pax, Tranquillitas, Vacuna, Febris, Angerona, [Juno] Moneta, Äsculanus, Argentinus) zu verehren. Mit der Salus oder Fortuna publica Roms ist der persönliche Gott der Stadt, der Jupiter capitolinus, identisch; das Heil oder Glück Roms ist sein geistiges Wesen, ein anderes besitzt er nicht. Gleichviel ob die Stadt Rom sich durch Könige oder Konsuln oder Diktatoren oder Imperatoren verwalten zu lassen beliebte, sie blieb immer das Haupt des Weltkreises, ebenso war und blieb Jupiter capitolinus der göttlich verkörperte römische Staatsbegriff. Wie das Wesen der ursprünglichen Naturgottheiten darin aufging, Sonnenschein, Regen und Gewitter, kurz das Wetter zu spenden, das die Wünsche des Naturmenschen erfüllt, so geht das Wesen des Jupiter optimus

Digitized by Google

maximus darin auf, für das Gedeihen der römischen Republik nach innen und außen Sorge zu tragen, d. h. die politischen Wünsche der Römer zu erfüllen.

Diese Umwandlung des individualeudämonistischen Prinzips in das sozialeudämonistische ist ein Fortschritt von unberechenbarer Tragweite; denn in diesem Fortschritt ist der Egoismus prinzipiell überwunden, der Individualeudämonismus, welcher das ganze übrige Heidentum beherrscht, zum aufgehobenen Moment eines höheren Prinzips herabgesetzt. Wenn in der künstlerischen Weltanschauung des Hellenentums aus dem Individualeudämonismus sich das humanistische Prinzip des ästhetischen Geschmacks als erster Versuch einer autonomen Selbstbestimmung herausarbeitete, so blieb doch dieser Versuch in der Velleität stecken, weil das Prinzip nicht selbständig genug erschien, um mehr als eine nähere Bestimmung des individualeudämonistischen Prinzips zu repräsentieren. Jetzt zum erstenmal entfaltet sich unvermerkt aus dem Individualeudämonismus selbst ein Prinzip, das dem Egoismus die Axt an die Wurzel legt, obwohl der Egoismus selbst davon zunächst nichts merkt, sondern durch die instinktive Illusion düpiert wird, daß er durch die Abdankung zugunsten des Sozialeudämonismus oder Patriotismus grade am allerbesten zu seinem Rechte komme.

Wäre die geschichtliche Bedeutung der hellenischen und der römischen Fortbildung des Henotheismus allein nach dem unmittelbaren Erfolge für das sittliche Leben zu beurteilen, so wäre ohne Zweifel die römische die ungleich wichtigere; zieht man aber die entfernteren Nachwirkungen mit in Betracht, so gleicht sich der Wert beider wieder aus. Legt man hingegen den rein religiösen Maßstab an, und fragt, ob bei den Griechen oder den Römern das innere religiöse Leben ein wertvolleres gewesen sei, dann wird man nicht zögern dürfen, den Griechen den Vorzug einzuräumen, welche doch wenigstens den Göttern ein eigenes ideales Leben gönnen, während die Römer jedes Ideal außer dem praktischen des Staates vernichten, den Göttern jeden eigenen Inhalt rauben und sie ganz vom Himmel auf die Erde herabziehen. Daß die Götter als Götter ihren Ursprung der menschlichen Bedürftigkeit verdanken, tritt nirgends so grell hervor wie bei den Römern, wo auch die niedrigsten Verrichtungen und gewöhnlichsten Geräte, wenn sie nur praktisch wichtig sind, ihren göttlichen Vorstand erhalten oder unmittelbar zu Göttern erhoben werden. Nur ist die niedere Sphäre der Befriedigung privater Bedürfnisse

Digitized by Google

immer der höheren Sphäre der Befriedigung öffentlicher Bedürfnisse untergeordnet, in ihrem Geltungsbereich durch diese beschränkt und, soweit irgend angänglich, teleologisch als Mittel auf sie bezogen. Nirgends fließen die Götter mehr als hier ineinander, nirgends ist die Einheit des Henotheismus besser gewahrt, weil sie nicht nur in der Naturbasis gegründet, sondern auch durch die geistige Bestimmtheit der Götter gewährleistet ist. Während letztere sonst nur sondernd und scheidend wirkt, dient sie hier der Einigung, weil das Wesen aller Götter in der Befriedigung praktischer Bedürfnisse aufgeht, und alle nur soviel Recht haben, als sie den höchsten Zweck, das Staatswohl, fördern.

Eine Weltanschauung, in welcher das Gemeinwohl den alleinigen Wertmesser für alle Güter und Leistungen bildet, nennen wir Utilitarismus, weil der Wert von allem und jedem nur danach geschätzt wird, ob und in welchem Grade es als Mittel für den Zweck des Gemeinwohles dient, ob und in welchem Grade es Nutzen bringt oder Nützlichkeit (Utilität) besitzt. Der Utilitarismus ist krasser Realismus, und selbst das Ideale hat ihm nur dadurch Wert, daß es und insofern es sich als praktisch nützlich erweist. Die Wissenschaft und Kunst besitzen für diesen Standpunkt an und für sich gar keinen Wert, sondern nur dadurch, daß sie geschickt machen zur Beherrschung der Menschen; von dem idealen Eigenwert beider gewinnt das Römertum erst in der grazisierenden Zeit seines Verfalles eine leise Ahnung, aber auch da bleibt der Hauptzweck, zu dem beide getrieben werden, die tüchtige Vorbereitung zur Staatsverwaltung, zum Kriege und zur oratorischen Gewandtheit, welche in einer kriegerischen Republik die drei Hauptaufgaben der politisch wirksamen Klassen bilden. Die Philosophie dient der formalen Geistesbildung, wie die Geschichte und Länderkunde der Politik und die Technik der Kriegführung und Schiffahrt dient. Die Plastik, welche für die griechische Kunstanschauung gradezu bestimmend ist, tritt in Rom zurück und dient erst später zum luxuriösen Zierat am architektonischen Komfort des Lebens; die tonangebende Rolle unter den Künsten übernimmt an ihrer Statt die Dichtkunst, weil sie in Verbindung mit der Philosophie die Vorschule der Rhetorik bildet. Innerhalb der Literatur erscheint die Poesie wieder nur wie eine akademische Übung der Nation zur Vervollkommnung ihres Prosastils; denn auf diesen kommt es dem Redner (und später dem politischen Pamphletisten und Tendenzschriftsteller) vor allem an, und die poetische Durchbildung der Sprache hilft gleichsam

Digitized by Google

nur das Instrument der prosaischen Diktion biegsam und glänzend machen.

Wie Wissenschaft und Kunst, so muß auch Religion und Moral es sich gefallen lassen, lediglich nach ihrer Utilität taxiert zu werden. Die Gottheit *(numen)* ist dem Römer diejenige Macht, welche ihm Winke erteilt für das nutzbringendste Verhalten, welches er in der gegebenen Sachlage einzuschlagen hat. Wenn die Römer zu rationalistisch waren, um auf die etruskische Magie (Wetterbeschwörung usw.) viel praktischen Wert zu legen, so waren sie doch abergläubisch genug, um all ihr Tun und Lassen von Auspizien und Augurien abhängig zu machen, wie sie es von den Etruskern gelernt hatten, und als die Gebildeten selbst diesen Aberglauben für ihr Teil schon abgestreift hatten, hielten sie es doch noch für nützlich, denselben zum Schein beizubehalten, um mit seiner Hilfe im rohen Volke für ihre Projekte „Stimmung zu machen". Das Priestertum war selbst viel zu sehr von dem römischen Staatsgedanken durchdrungen, um nicht überzeugt zu sein, daß es der Religion am besten diente, wenn es dieselbe gleichfalls ganz und gar mit der Staatsraison durchtränkte; die Auslegung der Auspizien und Augurien mußte daher stets eine solche sein, welche dem Staate sich am nützlichsten erwies. In diesem Sinne hat das römische Priestertum dem Volke oft hohe patriotische Impulse gegeben, wenn es auch später in knechtische Willfährigkeit gegen die augenblicklichen Machthaber versank.

Sittlich ist in der utilitarischen Weltanschauung dasjenige, was dem Gemeinwohl nützt, unsittlich das, was ihm schadet; aber nicht der einzelne hat die Entscheidung darüber, was dem Gemeinwohl nützt und schadet, sondern nur der Gesamtheit selber kommt sie in letzter Instanz zu. Die Gesamtheit gibt ihr Urteil über die Nützlichkeit einer Handlung dadurch ab, daß sie den Handelnden wegen derselben ehrt oder mißehrt; die Ehre bildet den unreflektierten Urteilsspruch, die unwillkürlich durch den utilitarischen Gesichtspunkt bestimmte Entscheidung der Gesamtheit über den Wert eines bestimmten Verhaltens des einzelnen. Wenn dem Griechen der Begriff des sittlich Guten in dem des Schönen aufging, so dem Römer in dem Begriff des Ehrenhaften und Ehrenwerten *(honestum)*, oder des von der Gesamtheit zu Billigenden *(probum)*. In diesen Begriffen drückt sich die Verschiebung aus, welche die Sittlichkeit der bloßen Sitte durch die Herrschaft der utilitarischen Weltanschauung erleidet; der Verstoß gegen die Sitte ist nicht mehr als solcher unsittlich, sondern weil er etwas von

Digitized by Google

der Gesellschaft Gemißbilligtes *(improbum)* ist, und die Guttat, die Selbstüberwindung und das Opfer sind nicht deshalb gut, weil sie von der Sitte gefordert oder empfohlen, sondern weil sie von der dadurch geförderten Gesamtheit geehrt werden.

Das Ehrgefühl wird hier zum erstenmal zum Eckstein der Moral; die Ehre unbefleckt zu erhalten, wird selbst zum höchsten Gebot der Ehre, und darum wird dem unvermeidlichen Verlust der Ehre der freiwillige Verzicht auf das Leben vorgezogen. Die imposante Größe der Römertugend entspringt aus dieser Wurzel; ihr ethischer Wert liegt zunächst nur auf ihrer negativen Seite, in der Überwindung des Egoismus, in der Selbstverleugnung und Selbstbeherrschung, in der Mißachtung der eigenen persönlichen Existenz im Vergleich zu den Ideen des Vaterlandes und der Ehre, während nach der positiven Seite noch nicht der Stolz sittlicher Autonomie, sondern nur das am heteronomen Ehrbegriff emporgeschraubte Selbstgefühl zu erkennen ist. Weil man immer durchfühlt, daß der Römerstolz nicht in sich, sondern in der Meinung anderer wurzelt, darum schimmert so leicht seine Hohlheit durch den pomphaften Faltenwurf seiner Toga hindurch, und darum überschreitet er so leicht in theatralischer Effekthascherei das sachlich begründete Maß. Den letzten folgerichtigeren Ausläufer des Römerstolzes zeigt uns der Gladiator, der nach der Ehre geizt, in möglichst schöner Pose zu sterben; er ist der rechte Erbe der Mucius Scävola, Curtius Rufus usw., denn sein Verhalten beruht sachlich auf der gleichen Mißachtung des Individuums als solchem, formell auf der nämlichen Motivation durch den Beifall der Landsleute, und der Unterschied liegt nur darin, daß diesen Landsleuten in der befestigten Weltherrschaft des Kaisertums der innere Kern des Römertums, die Nützlichkeit als Maßstab der Beifallsverteilung, abhanden gekommen und nur die Schale, die nunmehr zwecklose Aufopferung des Individuums, geblieben ist.

Wenn die Gründung der Sittlichkeit auf das Ehrgefühl im allgemeinen einen großen Fortschritt bezeichnet, so macht sich dieser noch in ganz besonderer Weise auf dem Gebiete der Familiensittlichkeit bemerklich. In der utilitarischen Weltanschauung nimmt die Familie einen weit höheren Rang ein als in der individualeudämonistischen. Der Römer ahnt bereits, daß die Solidität der Familie die feste Grundmauer für die Solidität des Staates bildet, daß aber die Achtung, welche das heranwachsende Geschlecht der Familie zollt, nicht bloß von der Autorität des Vaters sondern auch von dem Ansehen der Mutter abhängt. Deshalb räumt der

Digitized by Google

Römer dem Weibe eine viel angesehenere Stellung ein als der Grieche und ehrt in ihr nicht bloß die Gebärerin, sondern auch die Erzieherin seiner Söhne, welche von früh auf ihre Begeisterung für Vaterland und Ehre zu wecken und zu nähren und dem rauhen Römersinn die gemütvolle Tiefe und Milde zuzugesellen hat. Wenn die griechische Sitte es noch für nötig hielt, die Frauen in halb orientalischer Abgeschlossenheit zu halten, so kann die römische Sitte es wagen, denselben die Freiheit der Bewegung zu gewähren, weil in dem weiblichen Ehrgefühl ein besserer Ersatz für alle Abschließung gefunden ist. Mit solcher gehobenen sozialen Stellung der Frau verträgt sich auch keine Polygamie mehr, weder Vielweiberei im Sinne der Gleichberechtigung (wie im Orient), noch auch Kebsweiberei als rechtlich sanktioniertes Konkubinat (wie in Hellas); das römische Familienrecht hat die Monogamie der modernen Kultursphäre vorbereitet, welche in der Völkerwanderung durch das Germanentum (nicht etwa durch das Christentum) zum Siege in der okzidentalischen Welt geführt wurde.

Das *probum* und *honestum* ist das, was die Gesamtheit billigt und ehrt; es gibt aber einen Teil des Verhaltens der Menschen zueinander, in welchem eine bestimmte Art und Weise von der Gesamtheit nicht bloß gewünscht, sondern unbedingt gefordert und geboten wird, — dies ist das *jus*. Was gegen das *jus* verstößt, ist *injustum*, das ihm Gemäße ist das *justum*. Das *jus* ist also die von der Gesamtheit gesetzte Rechtsordnung, aus welcher erst die Begriffe des Rechts und Unrechts, des Gerechten und Ungerechten abgeleitet werden. Diese Rechtsordnung ist der eigentliche Tummelplatz des Utilitarismus, wo er seine höchsten Triumphe feiert; denn die Rechtsordnung bestimmt sich wesentlich aus Zweckmäßigkeitsrücksichten, und von einzelnen grundlegenden Institutionen abgesehen, ist der Zweck der Rechtsvorschriften selten ein anderer als die öffentliche Wohlfahrt. Namentlich auf dem Gebiete des Eigentums ist, wenn man die Notwendigkeit dieser Basis des Rechtes einmal einräumt oder unbeanstandet gelten läßt, die ganze Durchbildung des Rechtes durch den Begriff der Utilität bestimmt, und ähnlich verhält es sich mit dem Staatsrecht oder der rechtlichen Durchbildung der verfassungsmäßigen Grundlagen des Staates. Die Entwickelung des Rechtes, sowohl des privaten wie des öffentlichen, war daher recht eigentlich dazu prädestiniert, dem klassischen Volke der utilitarischen Weltanschauung den Gegenstand zur Entfaltung seines Genius zu bieten; hier war sein nüchterner Rationalismus am Platze, um

Digitized by Google

an Stelle poetischer Rechtssymbolik die plastisch durchsichtige Formulierung ernster und strenger Begriffsprosa zu setzen. In der Klarheit der Anordnung, in der Präzision des Ausdrucks und in dem organischen Zusammenhange des einzelnen mit dem Ganzen hat hier das Römertum ein Meisterwerk geliefert, das noch viel nachhaltigere Wirkungen auf die abendländische Kulturentwickelung geübt hat, als die Gründung seines Weltreiches.

Das römische Recht liefert den Beweis, daß die plastische Anlage des griechischen Bruderstammes dem römischen nicht fehlte, daß sie sich nur auf ein Gebiet warf, wo sie sich im Verein mit seinem nüchternen Rationalismus entfalten konnte. In dem Entwickelungsgange des römischen Rechtsstaates, in seinem engen Anschluß an die gegebenen Machtverhältnisse, in seinem vorsichtigen Gleichgewicht von Konservatismus und Fortschritt, in seiner kunstvollen Gliederung der Gewalten haben alle späteren Verfassungstheoretiker ihr klassisches Vorbild gesehen, welches freilich durch seinen realistischen Geist selbst die gedankenlose Übertragung auf andere tatsächliche Grundlagen verbot. Auf dem römischen Recht fußt noch heute die Rechtswissenschaft, und niemals wird sie desselben entraten können. Aber dieselben Römer, die im inneren Staatsleben das Muster des Rechtsstaates und des Privatrechtes entwickelten, zeigten in ihrer äußeren Politik keine Spur von Rechtsgefühl, keine Achtung vor geschlossenen Staatsverträgen, und Treue nur, soweit sie von der Opportunität gefordert schien. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich, wenn man bedenkt, daß sowohl die innere Rechtsentwickelung wie die machiavellistische auswärtige Politik Ausflüsse des nämlichen Utilitarismus waren; im Innern galt die Rechtsordnung, weil sie nützlich schien, nach außen aus demselben Grunde die Rechtlosigkeit und bloß scheinbare Eingehung von Rechtsverhältnissen.

Der römische Jupiter, dessen geistiges Wesen die Salus oder Fortuna publica Roms war, mit andern Worten, der auf den Thron des Zeus erhobene Utilitarismus mußte selbstverständlich ebensogut der Gott des römischen Rechtes nach innen sein, wie er der Gott der römischen Staatsmacht nach außen war. In der römischen Staatsmacht und dem römischen Recht faßten sich die wichtigsten Erscheinungsformen seines utilitarischen Wesens zusammen; wenn ein Volk dahin gebracht war, die römische Macht über sich anzuerkennen, und das römische Recht zu adoptieren, so hatte es *eo ipso* das anerkannt, worin der römische Jupiter sein Wesen offenbarte, und es bedurfte dann keiner besonderen Anerkennung sei-

ner als göttlicher Person mehr. Den Römern kam es immer nur auf die Sache, nicht auf die Form an; deshalb kümmerten sie sich gar nicht um den religiösen Glauben unterworfener Völker und hielten die Anerkennung des ihrigen durch dieselben für etwas Gleichgültiges und Überflüssiges, sobald nur erst die Substanz ihrer Religion, ihre Macht und ihr Recht, tatsächlich zur Herrschaft in den unterworfenen Völkern gelangt war. In bezug auf die Machterweiterung hatte Jupiter eigentlich nur so lange etwas zu tun, bis der Mittelmeerstaat des römischen Reiches begründet war; die Grenzkriege der nachfolgenden Periode waren für den Bestand des Reiches zu unwesentlich, als daß nicht diese Seite des Hauptnationalgottes hätte erblassen müssen. In bezug auf die innere Rechtsentwickelung bestand von jeher ein lockerer Zusammenhang zwischen Gotteswillen und Volkswillen; zumal in der republikanischen Zeit trat die Schöpfung des Rechtes durch den Volkswillen zu deutlich ans Tageslicht, als daß nicht Jupiter auf einen bloßen Wächter der Rechtsordnung hätte einschrumpfen sollen.

Die Übertragung des Rechtes auf überwundene Völker gewöhnte die Römer an den Gedanken der Trennbarkeit ihrer Rechtsordnung von ihrem Gott, an die Auffassung des Rechtes als eines selbständigen in seiner eigenen Vernünftigkeit und Nützlichkeit gegründeten, und als gar der Wille des Kaisers zur Quelle des Rechtes geworden war, da lag es näher, die Personifikation des Rechtes wie der Staatsmacht in dem Kaiser, als sie in einer verblaßten Göttergestalt zu sehen. Die Versuche der Vergöttlichung der Kaiser sind daher (unbeschadet ihrer geschichtlichen Abhängigkeit von dem abweichenden Vorbild der ägyptischen Theokratie) ganz natürliche Konsequenzen daraus, daß das Göttliche vom religiösen Bewußtsein der Römer zur Erde herabgezogen, zur irdischen, zeitlichen Utilität erniedrigt, mit einem Worte säkularisiert worden war, daß aber der so säkularisierte Inhalt der Religion doch nicht aufhörte, als religiöser Inhalt empfunden zu werden, und deshalb aus seiner sachlichen Verselbständigung nach einer symbolischen Personifikation strebte. Wie früher Concordia, Pudicitia, Pietas, Aequitas, dann auch Constantia, Liberalitas, Providentia (nach Analogie der parsischen abstrakten Trabanten des Ahuramazda) zu Genien erhoben wurden, so nunmehr auch die Indulgentia und Clementia des Kaisers, denen besondere Altäre und Heiligtümer errichtet wurden. Wie bei den Persern jeder Mann und jedes Weib seinen besonderen Fravashi, so hat bei den

Digitized by Google

Römern jeder Mann seinen Genius, jedes Weib seine spezielle Juno, und auch dies hat sehr dazu beigetragen, die Vergötterung der Kaiser zu erleichtern. Wenn die Christen sich weigerten, dem Bildnisse des Kaisers zu opfern, so verweigerten sie damit die symbolische Huldigung vor der römischen Macht und dem römischen Recht als der Substanz des religiösen Bewußtseins der Römer, so symbolisierten sie damit ihre Auflehnung gegen Macht und Recht der Reichshauptstadt. Aber diese Personifikation im Kaiser scheiterte doch daran, daß derselbe nicht bloß Mensch war, sondern auch Macht und Recht nur als Erbe einer langen Vergangenheit überkommen hatte; es war eine Verlegenheitsauskunft, die ihrer Natur nach erfolglos bleiben mußte, weil sie das Göttliche in seiner Säkularisierung beließ und doch den Widersinn zumutete, es statt in seiner eigenen Vernünftigkeit in der Willkür eines vergöttlichten Menschen begründet zu denken. Die Weltmacht Roms hatte den Mittelmeerländern einen segensreichen langen Frieden gesichert, das römische Recht den ruhigen Genuß der Arbeitsfrüchte verbürgt; diese Tatsache war ein so sprechender Beweis für die Nützlichkeit dieser Einrichtungen, daß zum mindesten der Wille eines einzelnen Menschen ihrer Begründung nichts hinzufügen konnte.

Daß gleichwohl die nüchterne Utilität dem religiösen Bedürfnis nicht als Inhalt des Glaubens genügen konnte, nachdem sie einmal aus ihrer Verhüllung im römischen Göttersystem zu völliger Nacktheit herausgeschält war, das begreift sich leicht; es war damit aber auch der Verfall des römischen Kulturlebens besiegelt, und das Römertum sieht sich, auf diesem Punkte angelangt, zu Anleihen bei Nachbarvölkern genötigt. Diese fanden von seiten des Volkes bei den vielen Nachbarvölkern statt, von seiten der Gebildeten, soweit sie nicht religionslose Skeptiker oder Indifferentisten waren, bei der spätgriechischen Zeusreligion. Die massenhafte Häufung der Kulte führte nicht zur Stärkung, sondern zur Schwächung der Religion, indem die Vereinigung aller Götter an einem Orte nur ihre Nichtigkeit und die Gleichgültigkeit ihrer Unterschiede vor Augen führte. Die Annahme der Zeusreligion durch die Römer datiert etwa von Seneca; in ihm verschmilzt die quasimonotheistische begriffliche Bedeutung des hellenischen Zeus mit der kosmopolitischen Machtstellung des römischen Jupiter zu einer universalistischen Religion, welche mit ihrem Vorsehungs- und Unsterblichkeitsglauben, mit ihrem vertieften Schuldbewußtsein und ihrem ethischen Ideal des Weisen

dem Monotheismus des Heidenchristentums schon wieder sehr viel näher steht als die hellenische Zeusreligion, und sehr dazu beigetragen hat, der christlichen Mission die Wege zu ebnen.

Was speziell das Römertum geleistet hat, um das Abendland für die Aufnahme einer theistischen Universalreligion reif zu machen, ist die Anbahnung des Kosmopolitismus, die Durchbrechung der nationalen Schranken, welche auch das Barbarentum in die griechische Humanität mit hineinzog und Mensch dem Menschen als Bruder gegenüberstellte; diese Aufhebung der Nationalitäten im Kosmopolitismus erfolgte aber durch die gemeinsame Unterwerfung aller unter die Macht Roms, seinen Bannfrieden und sein Recht, d. h. unter den substantiellen Gehalt seines religiösen Bewußtseins. Sonach erweist sich nicht bloß vom kulturgeschichtlichen, sondern auch vom religiösen Gesichtspunkt aus die utilitarische Säkularisierung des Henotheismus als indirekt wertvolle Stufe der Entwickelung, welche unmittelbar betrachtet bloß eine Entweihung und Herabsetzung des Göttlichen auf das Niveau endlicher, d. h. irdisch-menschlicher Zwecke zu bedeuten schien.

3. Die tragisch-ethische Vertiefung des Henotheismus im Germanentum.

Der dritte Volksstamm, welcher zur anthropomorphischen Stufe der Versinnbildlichung durchgedrungen ist, der germanische, darf nicht mit gleichem Maße gemessen werden, wie die beiden vorher besprochenen; denn er steht in seiner Kulturentwickelung gegen die Griechen um ein volles Jahrtausend, gegen die Römer um mehr als ein halbes Jahrtausend zurück. Den Griechen war es vergönnt, ihre nationale Weltanschauung in autochthoner Ausbildung bis ans Ende zu durchleben, bevor eine neue religiöse und kulturgeschichtliche Idee von außen über sie hereinbrach; die Römer konnten gleichfalls ihr Prinzip bis zur Vollendung durchführen, und wenn sie sich in der späteren Hälfte ihrer Geschichte die Resultate der hellenischen Kulturentwickelung zu assimilieren suchten, so waren es doch Früchte, die auf demselben Baume, dem henotheistischen Naturalismus, gewachsen waren, und sie ordneten bei der Verschmelzung das Fremde dem Eigenen, nicht das Eigene dem Fremden unter. Als hingegen die Germanen in die Länder römisch-griechischer Kultur einbrachen, fanden sie eine Bildungsstufe vor, die der ihrigen so überlegen war, wie etwa die Zeit Alexanders der der homerischen Helden, und standen

einem wüsten Religionsgemisch gegenüber, aus dem nur das Christentum sich als hervorragende Einzelgestalt abhob. So zwang die Überlegenheit der Bildungsstufe die Germanen dazu, sich derselben, sei es als zurückgeschlagene Nachbarn, sei es als siegreiche Eroberer, unterzuordnen; das vorgefundene Religionsgemisch konnte aber den mitgebrachten Glauben nur zerstören, oder positiv durch eine höhere Stufe (die christliche) ersetzen, nicht auf eigener Grundlage fortbilden helfen.

Die germanische Religion würde ohne Zweifel zu einer weit höheren Entwickelungsstufe gelangt sein, wenn die Germanen einige Jahrhunderte früher Deutschland besetzt und daselbst eigene Kulturstaaten gegründet hätten; was uns jetzt vorliegt, darf nicht anders beurteilt werden, als etwa die hellenische Religion es dürfte, wenn sie aus äußeren Gründen mit der homerischen Entwickelungsstufe abschlösse. Daß sie trotzdem so reich ist an Keimen, so eigenartig ausgeprägt, so tief und bedeutungsreich, das spricht am besten dafür, wie große Anlagen in diesem Volksstamm schlummerten, und wie viel mehr derselbe bei ungehindertem Ausleben aus seiner Religion gemacht haben würde. Die Gefahr liegt nahe, in die vorhandenen Keime zu viel hineinzulegen, und doch darf man diese Gefahr nicht scheuen, wenn man sich nicht der Deutung der germanischen Mythologie gänzlich entziehen und dadurch sich einer historischen Ungerechtigkeit gegen dieselbe schuldig machen will.

Wenn in der hellenischen Götterwelt die schöne Sinnlichkeit und Phantasie ihren klassischen Ausdruck findet, wenn in der römischen Religion der praktische Verstand seine Triumphe feiert, so ist es in der germanischen das erstemal, daß das Gemüt zu seinem Rechte kommt, und darum ist der ästhetische Eindruck derselben so stimmungsvoll für jeden Betrachter, so anheimelnd speziell für uns Deutsche. Die germanische Götterwelt verhält sich zur hellenischen wie die nordische Landschaft zu derjenigen Griechenlands und Süditaliens; sie kann sich mit letzterer nicht messen an reiner und edler Plastik der Formen, an gesättigtem Glanze der Farben, an heiterer, üppiger Schönheit und Prächtigkeit, aber dafür ist sie ihr überlegen in dem dargebotenen seelischen Inhalt, in der Mannigfaltigkeit, mit welcher sie das Gemüt affiziert, in der Tiefe, mit welcher sie es erregt, in der Innigkeit, mit welcher sie es zwingt, sich in sie zu versenken, in der erhabenen Gewalt der Düsterkeit oder in der stillen Schwermut der Monotonie, durch welche sie den sinnlichen Natureindruck adelt. Der Gegen-

Digitized by Google

satz von klassisch und romantisch hat nicht umsonst seine Anknüpfung in der hellenischen und germanischen Mythologie gesucht.

Wichtiger aber als der ästhetische Eindruck, den eine Religion hervorbringt, ist für die Beurteilung ihres Wertes ihr sittlicher Gehalt, und wenn wir den moralischen Maßstab anlegen, so stellt sich das Ergebnis noch günstiger für das Germanentum, denn nirgends hat das Gemüt eine höhere Bedeutung als in der Ethisierung der natürlichen und sozialen Lebensbeziehungen. Namentlich auf der Stufe des henotheistischen Naturalismus, wo das leitende Prinzip der Moral noch rein das eudämonistische ist, wo es sich also darum handelt, dem pseudomoralischen Prinzip zum Trotz unvermerkt autonome Sittlichkeit zur Entfaltung zu bringen, ist die Gefühlsmoral bei weitem das wirksamste Mittel. Das Gemüt ruht auf zu tiefem Grunde, um das Böse bloß häßlich oder lächerlich zu finden (wie die Griechen), und es ist zu weich und zu poetisch, um die prosaische Utilität als Maßstab des Guten gelten zu lassen (wie die Römer); es urteilt und handelt nach instinktiven Gefühlsimpulsen und kleidet selbst die unentbehrliche Rechtsordnung in die gemütlichen Formen einer sinnigen Symbolik. Wenn im Hellenentum die Erscheinung eines tieferen Schuldbewußtseins nur sporadisch auftritt, gleichsam als Zeichen, daß auch in einer prinzipiell anders bestimmten Weltanschauung das Gefühl im einzelnen sein unveräußerliches Recht behauptet, so wird in der germanischen Gemütsreligion das Schuldbewußtsein und Sühnebedürfnis gradezu zum leitenden Grundgedanken, der die gesamte Weltanschauung nicht nur durchzieht, sondern von sich aus umgestaltet und, wo es nötig ist, neu bildet.

Damit erklimmt das Germanentum den Gipfel des gesamten religiösen Naturalismus, trotz der embryonalen Gestalt, in welcher seine Religion uns vorliegt. Wir vermögen nicht zu sagen, wie diese Religion sich entwickelt haben würde, wenn sie nicht vorzeitig gebrochen und entblättert worden wäre, wenn dieser Stamm Zeit gefunden hätte, die ethische Vertiefung seiner Naturgottheiten mit ihrer allgemeinen Vergeistigung zu verschmelzen und auf solcher Grundlage zu verfeinern und zu klären; jetzt, wo die Vergeistigung der Götter sich völlig einseitig auf ihre ethische Vertiefung beschränkt, können wir nur der Bewunderung Ausdruck geben, daß dieser Stamm es vermocht hat, unabhängig von höherer Geisteskultur diese sittliche Verinnerlichung aus seinem Gemüt zu schöpfen und auf seine Götterwelt hinaus zu projizieren.

Digitized by Google

Den Grundstock seiner Götter und Mythen hatte der germanische Stamm aus der gemeinsamen Urheimat mitgebracht. Wie bei den Indern Dyaus, so war auch bei den Germanen der ursprüngliche Himmelsgott Tiu später verblaßt und durch jüngere Gewittergötter ersetzt, welche die Attribute des entthronten Vorfahren, zum Teil sogar seine Gemahlin, die Erdgöttin Frija oder Frigg, an sich rissen. In erster Reihe sind dies Odin und Thor, beide eigentlich nur dadurch unterschieden, daß ersterer zu einem Hauptträger der Ethisierung des Göttlichen geworden ist, während letzterer in seiner Natürlichkeit verharrt. Im allgemeinen gilt Odin als der oberste und wichtigste Gott des germanischen Götterhimmels; bei einigen Völkern wurde aber auch Thor als höchster Gott verehrt, und dem gemeinen Bauer und Krieger stand er wohl durchweg näher als Odin. Beide haben den Beinamen Tundar (Donner); beide sind Schlachten- und Siegesgötter, und ihr Sieg fesselt sich an die Lanze des einen, an den Hammer oder Donnerkeil des andern, d. h. an den Blitz. Als Regengötter sind beide Götter der Fruchtbarkeit und des Ehesegens. Bei Odin steht die Bedeutung des Gewittersturmes und der Dunkelheit der Gewitterwolke im Vordergrund; so wird er zu einem Gott der Nacht und des Winters, der Unterwelt und der Toten, und zum Wisser des Verborgenen. Dadurch entwickelt er sich weiter zum Gott der Weisheit, der Runenkunde und Dichtkunst und endlich zum Hüter der sittlichen Weltordnung. Neben ihnen ist Heimdall bisweilen als erster und ältester der Götter und als Vater des Menschengeschlechtes genannt; derselbe ist wesentlich als Gott des Frühlichts und des Vorfrühlings und im Zusammenhang damit als Spender der fruchtbaren Frühlingsregen zu denken. Als Sonnengötter spielen Frey, Baldr und Loki die Hauptrolle; erstere beiden repräsentieren die gute, letzterer die böse Seite der Sonnenwärme, und der Unterschied zwischen Frey und Baldr ist, ähnlich wie der zwischen Thor und Odin, nur darin zu sehen, daß Frey natürlich geblieben, Baldr ins Sittliche vergeistigt ist. Loki ist ursprünglich ein Feuergott, der erst nachträglich auch auf die Gluthitze der Sonne bezogen ist. Der Kultus des Frey war in Dänemark der herrschende, schloß aber später mit dem des Tiu ein friedliches Kompromiß. Der Kultus des Odin oder Wuotan war in Deutschland ausgebildet worden und drang dann siegreich über Dänemark zwischen 500 und 800 nach Schweden und Norwegen vor. Alle Göttinnen der germanischen Mythologie sind Erdgöttinnen; nur die Nornen und Walkyren sind reine Wolken-

göttinnen geblieben, während alle wichtigeren weiblichen Gestalten (wie Freyja, Hulda, Rinda, Gerda, Frigg, Berchta usw.), selbst wenn sie durch einzelne Züge ihre himmlische Abkunft verraten, vom Himmel auf die Erde versetzt sind. Sowohl der Sonnenmythos wie der Gewittermythos stellt sich hier durchaus als Wechselwirkung mit der Erde dar; bald ist diese die Braut, um welche die Sonnen- und Gewittergötter mit ihren Strahlen und Blitzen werben, um mit ihr den Frühling zu erzeugen, bald ist die Vegetation der verborgene Schatz, den sie durch Eindringen in das Verlies zu heben trachten.

Die starke Betonung des Verhältnisses von Himmelsgöttern und Erde ist durch die klimatischen Verhältnisse der nördlichen Landstriche bedingt, welche die Germanen bei ihren Wanderungen besetzten. Die Mythen des Kampfes und der Befreiung von Jungfrau und Schatz brachten sie mit, aber es ist nun nicht mehr wie in Indien der Wolkendrache, welcher beide gefangen hält, auch nicht mehr der Drache der Gluthitze, welcher den Himmelsschatz (den Regen) entwendet hat, sondern es ist die Kälte, die winterliche Erstarrung, welche die schöne Braut mit einem todesähnlichen Zauberschlaf umfängt, es sind die Frostriesen, welche unter Bergen von Eis und Schnee den Schatz der Vegetation, den Schmuck der Erde verborgen haben. Mit diesem vielgestaltigen Geschlecht der Unholde haben die himmlischen Götter den Kampf aufzunehmen. Der Hammer des Thor, den dieselben ihm für die sieben Wintermonate entwendet haben, muß, wiedergewonnen, die winterlichen Eisburgen brechen; das Schwert des Frey, der Strahl der Frühlingssonne, muß die harte Rinde durchdringen, der fruchtbare Regen des Heimdall und Odin unter die Oberfläche der Erde hinabsteigen, um den Schatz oder die Braut zu gewinnen. Am wenigsten natürliche Begründung hat die Auffassung, daß das Gewitter ein Kampf gegen den Winter anstatt gegen die Sonnenhitze sei; aber der Gewittermythos saß einmal zu fest in der Überlieferung und war dem schlachtenfrohen Germanen zu lieb, um ihn nicht durch eine modifizierende Wendung auch für den Kampf mit den Wintermächten zu verwerten.

In warmen oder heißen Ländern, wo nur ein kurzer und milder Winter oder gar nur die Regenzeiten das Sommerwetter unterbrechen, da hat der Mensch wenig Ursache, auf den Kreislauf des Jahres zu reflektieren; bei der verhältnismäßigen Gleichgültigkeit der Jahreszeiten ist es mehr der Wechsel von Tag und Nacht und das Gewitter, das seine Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt.

Digitized by Google

Wo aber ein langer Winter die Fruchtbarkeit des Erdbodens auf einen kleinen Teil des Jahres beschränkt, da richten sich alle Gedanken auf die Wiederkehr des Frühlings, und das untätige und bei dem gänzlichen Mangel an Bequemlichkeit höchst unbehagliche Leben der trägen Wintermonate macht den Lenz zum Gegenstand stetig wachsender Sehnsucht. Da verfolgt man gespannt jeden Schritt, um den der Sommer dem Herbste, der Herbst dem Winter sich nähert, weil die kurze Sommersfrist schon wieder die lange trübe Zeit des kommenden Winters zum Hintergrunde hat; da benutzt man eilig die geschenkten warmen Monde, um der Erde soviel Frucht zu entlocken, als das ganze Jahr erfordert, und achtet sorgsam auf den Witterungsgang des Jahres, um die gesteckte Frist nicht zu verpassen. Unter solchen Verhältnissen gewinnt also der Jahresmythos eine gesteigerte Wichtigkeit.

In milderen Zonen ist der Herbst die goldene Zeit, weil er dem Menschen die Früchte seines Fleißes und die freiwilligen Gaben der Natur in reichster Fülle in den Schoß streut. Die Erntefreude kann sich aber nicht mehr frisch und ungestört entfalten, wo die Aussicht auf den trüben Winter so nahe gerückt ist; das sinnliche Behagen am zuströmenden Besitz wird überwogen von vorausgreifenden Stimmungen des Gemüts. So klingt im Germanentum wohl die ursprüngliche Freude am Herbst noch durch, aber doch nur gebrochen, und an ihre Stelle tritt die Wonne des Lenzes mit ihrer tieferen Poesie des Gemütes. Den entscheidenden Wendepunkt des Jahres bildet deshalb auch nicht mehr das Absterben der Vegetation und das Abfallen der Blätter von den Bäumen, obwohl auch dieses seine mythologische Bedeutung nicht eingebüßt hat (Abfallen der Idun vom Baume und Wiederbringung derselben als Nuß, d. h. Keim), sondern die Sommersonnenwende, welche das Frühjahr oder den aufsteigenden Teil des Sommers abschließt. Wie in allen Sonnenkulten die Wintersonnenwende das Freudenfest des neugeborenen oder wieder auferstandenen Sonnengottes ist, so begehen die Germanen zur Sommersonnenwende bereits die Trauerfeier des vor den Pfeilen des finsteren nordischen Winters (Höd) dahinsinkenden Sonnengottes (Baldr). Aber auch hier wirkt die Überlieferung nach, welche den Sturz des guten Sonnengottes durch den bösen (z. B. des Osiris durch Typhon) bewerkstelligen läßt. So tritt denn auch hier in den späteren Ausgestaltungen des Mythos Loki als der intellektuelle Urheber der Tat des blinden Höd auf; der mitgebrachte Urmythos wird nicht verdrängt, sondern nur modifiziert

nach Maßgabe der veränderten Naturverhältnisse. Mit Baldr stirbt seine Gattin Nanna (die Blüte) und Lit (die Farbenpracht). Der böse Hitzegott Loki wird vom Gewittergott Thor gefangen und gefesselt: aber dieser Sieg ist hier im Norden kein dauernder; denn alle Götter sinken vor dem Winter in Schlaf, aus dem sie erst wieder erwachen, wenn der von Odin mit Rinda gezeugte Wali, der Frühling des neuen Jahres, den Tod Baldrs an Höd rächt.

Da die Germanen aus milderen Himmelsstrichen herkamen und nur allmählich nach dem rauhen Norden vorrückten, so bewahrten sie auch eine Erinnerung, daß die Macht des Winters in der Vergangenheit ihres Volkes nicht so groß gewesen und erst allmählich gewachsen sei. Mochten sie nun den geographischen Zusammenhang dieser Änderung nicht verstehen, oder mochte die ethische Deutung sie veranlassen, sich über denselben hinwegzusetzen, jedenfalls erschien ihnen diese Änderung im Lichte einer Verschlechterung der Natur selbst, und sie schlossen nach Analogie, daß dieselben Gründe, welche die bisherige Verschlechterung herbeigeführt hätten, auch fortfahren würden, in demselben Sinne weiter zu wirken. Schon reichte die Macht der Götter kaum noch hin, um den Unholden des Winters einen notdürftigen Sommer abzuringen, und manchesmal erwies ihre Wirksamkeit sich als nicht ausreichend, um vor Eintritt des neuen Winters die Ernte zu zeitigen. Je mehr sie nach Norden vorrückten, desto enger wurde das Herrschaftsgebiet der Götter im Kreislauf des Jahres eingeschränkt, desto später gelang ihnen im Frühjahr der Sieg, desto früher mußten sie im Herbst in Schlaf versinken, desto höher türmten die Frostriesen ihre Eis- und Schneeburgen, desto tiefer und todesähnlicher wurde der Zauberschlaf der jungfräulichen Erde, desto unheimlicher wuchsen die Unholde der Nacht empor, desto mehr glich selbst im Sommer der Tag einer fahlen Dämmerung. Wie nahe lag da der Gedanke, daß dereinst der Tag kommen könnte, wo die Götter nicht mehr imstande wären, den finsteren Mächten obzusiegen, wo der Weltwinter über die Erde und die Götterdämmerung über den Himmel hereinbräche!

Wenn der Jahreskreislauf das Hauptinteresse der Germanen in Anspruch nahm, so bedurfte es nur einer Erweiterung des in ihm gewonnenen Mythos, nur einer Übertragung desselben auf die Wandelung der Natur im Weltlauf, um zu einem weltgeschichtlichen Naturmythos zu gelangen, den man den Mythos des Weltenjahres nennen könnte. Auch an seinem Beginn steht der Frühling,

Digitized by Google

eine paradiesische Zeit, wo die Götter in bedürfnislosem Spiel dahinlebten, wie wenn keine Zeit wäre. Als die Ankunft der Zeitjungfrauen diesen idyllischen Zustand unterbrochen hatte, begannen die Kämpfe, die in der Weltensonnenwende, dem Tode Baldrs, gipfeln; denn wenn alle Götter des Jahresmythos jährlich wieder aufwachen, so gehört Baldr ganz dem Weltenjahr an, und wenn der Frühling des neuen Jahres wiederkehrt, so ist es doch Baldr nicht mehr, der erst nach Beendigung des Weltwinters wieder auflebt, sondern Wali, der an seine Stelle tritt. Um der goldenen Schätze willen stürzen die Götter sich aus dem paradiesischen Frieden des Weltenfrühlings in den Kampf, d. h. um der goldenen Ernte willen muß der Frühling dem Sommer das Feld räumen, obwohl er weit schöner ist als der Herbst. Die Zeit nach Baldrs Tode ist dann der Weltenherbst, wo die Kämpfe fortdauern, aber mit wachsendem Übergewicht der den Göttern feindlichen Mächte, bis der lange Weltwinter alles in seiner eisigen Nacht begräbt, einzig erhellt von dem Riesennordlicht des Weltbrandes. Wie aber auf jede, auch die längste Nacht ein Morgen, auf jeden Winter ein neuer Lenz folgt, so kann auch das Weltenjahr nicht ohne den tröstlichen Abschluß eines neuen Weltfrühlings bleiben, der unter neuem Himmel auf einer neuen Erde den paradiesischen Zustand des ursprünglichen Weltfrühlings wiederherstellt.

Dieser Mythos des Weltenjahres bildet, durchschlungen von dem gewöhnlichen Jahresmythos, die Naturgrundlage der religiösen Weltanschauung der Germanen. Sie ist düster erhaben wie eine nordlichtbeleuchtete Winternacht, aber auch stählend und stärkend wie diese, nicht erschlaffend und träumerisch einlullend wie die düfteschwangere Wärme der indischen Mondnacht. Der neue Weltfrühling nach dem Weltwinter ist ein zu fern liegender und zu blasser Schatten, um als Motiv des praktischen Verhaltens wirken zu können; vorläufig handelt es sich um das Weltenjahr, in welches die germanische Menschheit sich gestellt findet, um den Weltherbst und seinen unablässigen Kampf der Götter gegen die schädlichen Mächte. In diesem Kampfe auf seiten der Götter zu stehen, das ist die Aufgabe des Germanentums; in ihr trifft die schlachtenfreudige Neigung desselben mit seiner Pflicht der Treue gegen die Führer im Kampfe zusammen, welche zu versäumen einer feigen Fahnenflucht in der Schlacht gleich käme. Aber die Kampfeslust ist nicht gehoben von froher Siegeszuversicht, sondern gedämpft durch die Gewißheit, bei aller Tapferkeit den Sieg des Feindes doch nicht hindern, nur hinausschieben zu können; sie ist die

Stimmung eines tapferen Heeres, das für eine verlorene Sache zu kämpfen sich bewußt ist, aber sich gelobt hat, nur Zoll um Zoll zurückzuweichen und mit den geliebten Führern, wenn nicht zu siegen, so doch gemeinsam unterzugehen. Das ist die todesmutige Heldenstimmung, die das Leben zwar nicht geringschätzt, aber auch den Tod nicht fürchtet, und bis zum letzten Hauche die gute Sache verficht; es ist jenes tragische Heldentum, das im Untergang der Nibelungen seinen klassischen Ausdruck gefunden hat, in seiner trotzig ergebenen Mannhaftigkeit das gerade Widerspiel der weibischen, energielosen Duldsamkeit Indiens. Das höchste Ziel des Germanen ist Tapferkeit in der Treue für die ergriffene Sache; der höchste Lohn dieser Tapferkeit der Tod auf dem Schlachtfelde und die Überführung nach Walhalla, aber nicht sowohl wegen der dort zu findenden sinnlichen Genüsse, sondern um der Ehre willen, im Gefolge Odins an der letzten Entscheidungsschlacht und an dem Untergange der Götter teilnehmen zu dürfen.

Man kann nicht sagen, daß die Germanen das Tragische in das religiöse Bewußtsein eingeführt haben, aber sie haben es aus einer seitlichen Stellung in den Mittelpunkt desselben gerückt und damit der Religion eine ganz neue Wendung gegeben. Überall, wo der Jahresmythos durchgebildet ist, hat auch das Tragische eine Bedeutung in demselben erlangt; der Tod des guten Sonnengottes durch den bösen (oder auch durch Selbstverbrennung) ist eine bei sehr vielen Völkern wiederkehrende Erscheinung, welche in vielen Fällen zu ausgebildeten tragischen Kultusformen (Mysterien) geführt hat. Das Tragische ist also nicht bloß in der Sphäre der Heroen zu suchen, es ragt auch in die Sphäre der eigentlichen Götter hinein, wenngleich die Vermutung nahe liegt, daß dieses im Urhenotheismus fehlende Element erst bei jüngeren Göttergenerationen durch Rückübertragung aus der Heroentragik zur Geltung gelangt. Wo immer das Tragische in der Religion festen Fuß gefaßt hat, da hat es sich aller religiösen Menschen Herzen erobert und in seinen Bann gezogen; je tiefer das religiöse Bedürfnis im Gemüte wurzelt, nach je mächtigerer Erregung und Erschütterung es sich sehnt, desto bereitwilliger wird es die Gelegenheit ergreifen, mit seinem Gott zu leiden, zu trauern und zu klagen, um dann auch über seine Wiedererweckung und Erhöhung zu jubeln und zu jauchzen.

Daß der leidende und triumphierende Gott mit einer Naturerscheinung identisch ist, hindert diese Gefühlsteilnahme nicht nur nicht, es begünstigt sie sogar beim Naturmenschen, welcher ge-

wohnt ist, sich an die Natur hinzugeben, mit ihr zu trauern und zu frohlocken und in seinen subjektiven Stimmungen widerstandslos das Bild der von ihr empfangenen Eindrücke zurückzustrahlen. Das Naturgefühl verschmilzt unwillkürlich mit dem persönlichen Mitgefühl für den anthropomorphen Gott und steigert dasselbe; auf diesem Grunde entwickeln sich teilweise ganz orgiastische Kulte, weil die Naturmenschen geneigt sind, ihr Mitgefühl in Schmerz und Freude in einer uns heut exzentrisch scheinenden Weise zu äußern, und bei der Trauer um ihren Gott mindestens ebenso heftig zu wehklagen und sich zu gebärden, wie bei der Trauer um einen geliebten Toten. Die so erzielten Erregungen des religiösen Gefühls sind zwar einerseits nicht frei von Egoismus, insofern der Gott mit der Naturerscheinung identisch und diese für das Wohl des Menschen höchst wichtig ist; andererseits aber erheben sie sich in dem persönlichen Mitgefühl mit dem anthropomorphen Gott doch um so entschiedener über die Sphäre des Egoismus, je mehr geistige Selbständigkeit und charakteristische Individualität die Vorstellung des Gottes bereits gewonnen hat, und je weniger bei dem Kultus desselben auf seine zugrunde liegende Natürlichkeit reflektiert wird. Auf diese Weise wird das Tragische für das religiöse Bewußtsein in der Tat zu einem Mittel, durch welches dasselbe sich unwillkürlich über die Sphäre des Eudämonismus erhebt, ähnlich wie wir dies von dem Schönen und Nützlichen bei den Griechen und Römern sahen.

Solange nun aber das Tragische der Religion innerhalb der Grenzen des zyklischen Jahresmythos verbleibt, ist einerseits die Loslösung vom Eudämonismus wegen der festgehaltenen Identität mit der Naturerscheinung keine vollständige, und hat andererseits die Wehklage der Trauer etwas Gewaltsames, Unwahres, Komödiantisches, weil der Gott ja nur stirbt, um sofort wieder aufzuerstehen. In beiden Punkten führt die germanische Religion über die sonstigen Naturreligionen hinaus, indem sie den zyklischen Jahresmythos in den Mythos des Weltenjahres erweitert. Dadurch wird die Trauer um Baldr einerseits von derjenigen um die Sonnenwende des laufenden Jahres und damit von den an diese sich anknüpfenden eudämonistischen Gedanken abgelöst, und wird andererseits zu einer in sich wahren und berechtigten. Diese Vertiefung wird aber dadurch erkauft, daß auf den der Trauerklage nachfolgenden Auferstehungsjubel verzichtet wird; denn die Aussicht auf eine Auferstehung Baldrs nach Ablauf des ganzen Weltprozesses ist nicht imstande, die Trauer um seinen Tod für die

ganze Dauer dieser Welt zu lindern. Durch diese unendliche Hinausschiebung der Auferstehungsfreude und die Perpetuierung der Trauer wird die persönliche Tragik in der Religion erst zu einer wahrhaften echten Tragik, und das Mitgefühl mit dem so vom Schicksal zermalmten Gotte erhebt den Menschen wirklich auf eine über allem Egoismus und Eudämonismus liegende Stufe des religiösen Gefühls, wozu bei den Kulten des Osiris, Adonis, Dionysos usw. erst ein Anlauf genommen wird.

Hiermit ist nun aber erst diejenige Vertiefung bezeichnet, welche das Tragische in seiner Darstellung an einer göttlichen Einzelpersönlichkeit erfährt; eine noch größere Tragweite gewinnt die germanische Religion dadurch, daß sie das Tragische von der Einzelpersönlichkeit des guten Sonnengottes auf die Gesamtheit der Götter überträgt. In allen anderen Religionen bezieht sich die religiöse Tragik nur auf eine einzelne Gestalt des Götterhimmels; so wenig die ganze Existenz dieses bestimmten Gottes durch die jährlich wiederkehrende tragische Episode seines Lebenslaufs zu einer tragischen wird, so wenig wird durch die tragische Bedeutung einer solchen Einzelgestalt die ganze Götterwelt in eine tragische Atmosphäre getaucht. Im Germanentum ist das anders. Hier liegt nicht nur der Tod Baldrs (wie auch der Christi im Christentum) bereits in der Vergangenheit (ohne daß er wie Christus als Auferstandener gewußt wird), hier liegt nicht nur der Untergang des besten und reinsten der Götter wie ein Mehltau auf der Herrlichkeit der ganzen Götterwelt, sondern der Mythos des Weltenjahres umfaßt die Totalität der Götter und weiht sie ausnahmslos einem unentrinnbaren tragischen Geschick, wie es sonst nur einen einzelnen vorübergehend zu berühren pflegt. So ist hier die Mythologie in ihrer Totalität eine einzige großartige Tragödie, das Tragische ist zur eigentlichen Substanz des religiösen Bewußtseins geworden, wie in Hellas das Schöne und in Rom das Nützliche.

Auch die hellenischen Götter fühlen sich in ihrer Haut nicht ganz sicher und können die Möglichkeit nicht leugnen, daß sie gleich früheren Göttergeschlechtern dereinst vom Throne gestürzt und aus dem Olymp vertrieben werden könnten; aber sie halten sich solche Gedanken an leere Möglichkeiten vom Leibe, und lassen sich durch sie in ihrer leichtlebigen Heiterkeit nicht stören. Die germanischen Götter dagegen wissen, daß sie dem Untergang nicht entrinnen, daß sie ihn nur hinausschieben können, daß über ihrer aller Häuptern das Damoklesschwert des Weltendes hängt;

Digitized by Google

sie leben und weben in dieser tragischen Atmosphäre und ihrer düstern Beleuchtung. So ist hier die tragisch-heroische Stimmung nicht etwa bloß die subjektive Reaktion des religiösen Gemütes auf objektive Vorgänge anderer Art; sondern die Stimmung ist zunächst und in erster Reihe der subjektive Zustand der Götter selbst, und nur hintennach zugleich der Abglanz dieser im Spiegel des menschlichen Bewußtseins. Der Untergang der Götterwelt liegt freilich noch in ferner Zukunft; aber er wirft seine düstern Schatten in die Gegenwart voraus, und ist ein endgültiger, dem kein Wiederaufleben dieser Götterindividuen folgt, wie es bei dem persönlichen Einzelträger des Tragischen, bei Baldr, ausnahmsweise der Fall ist. So ist die religiöse Tragik im Germanentum denjenigen in allen anderen sowohl früheren als späteren Religionen sowohl in intensiver wie in extensiver Hinsicht unvergleichlich überlegen.

Im Christentum überwiegt die Auferstehungsfreude die Tragik des Kreuzestodes, und im Buddhismus kommt es aus Mangel des heroischen Elements wohl zur Trauer, aber nicht zur Tragik. Der Christ weiß, daß die Leiden der Zeitlichkeit gegen die Freuden der Ewigkeit nicht in Betracht kommen; der Buddhist findet das Traurige nicht im Tode, sondern im Leben; nur der Germane sieht dem Untergang entgegen, während er eigentlich das Leben will und dessen Aufgeben als einen Verlust empfindet. Desto großartiger und anerkennenswerter ist die heldenhafte Leistung des Germanentums, daß es trotz seiner Lebensfreudigkeit so todesbereit war, und es über sich gewann, sich selbst samt seinen Göttern ideell der Vernichtung zu weihen, weil es in der Tiefe seines Gemüts dieses Dasein als ein nichtseinsollendes empfand.

Hiermit gelangen wir zu dem dritten und wichtigsten Punkte, in welchem die germanische Religion das Tragische des sonstigen Henotheismus vertiefte; das ist die ethische Bedeutung, welche es demselben lieh, indem es den ganzen zeitlichen Weltprozeß, d. h. die Periode von der Ankunft der Zeitjungfrauen bis zur Wiederherstellung des hiermit verloren gegangenen paradiesischen Urzustandes, als etwas Nichtseinsollendes brandmarkt, dem sonach mit seiner Vernichtung nur das widerfährt, was ihm der Idee nach gebührt.

Überall, wo die Naturmythen im Germanentum eine Vergeistigung erfahren haben, geschieht es dadurch, daß denselben eine Wendung nach der sittlichen Seite hin gegeben wird, und dieser Zug des Gemütes ist so stark, daß dabei selbst eine recht gezwun-

gene Deutung öfters nicht gescheut wird[1]) und über die Widersprüche hinweggesehen wird, in welche man sich dadurch verwickelt, daß es Naturmythen sind, welche sich diese sittliche Auslegung gefallen lassen müssen. Wenn der Grieche, ganz der schönen Sinnlichkeit hingegeben, im unbefangenen Genießen der Lenzespracht und Erntefreude schwelgte, so breitete das vorahnende Gemüt des Germanen über die Schönheit des Augenblickes den Schleier der Schwermut; die Wehmut über die Vergänglichkeit des Schönen, welche im Hellenentum nur leise durchklingt oder sporadisch hervorbricht, ohne den Grundton der Heiterkeit zu stören, ist im Germanentum zur Grundstimmung geworden, weil die frohe Sommerzeit so kurz ist gegen den trüben Winter, daß der lachendste Blumenflor die Gedanken nicht mehr von dem, was nachkommt, abzuziehen vermag. Der Schatz der Vegetation, welchen die guten Götter den Unholden der Erstarrung entrissen oder entlockt haben, ist bestimmt, nach kurzer Frist zu seinen früheren Eigentümern zurückzukehren; an ihm haftet also nicht das dauernde Glück des Besitzes, sondern das Leid, ihn wieder verlieren zu müssen.

Diese Naturtatsache ist dem Germanen ein Problem, das ethisch gelöst werden muß; der Fluch des Verlustes für die Erwerber, die Vorausbestimmung der Rückkehr des Schatzes zu seinen früheren Eigentümern könnte nicht auf demselben lasten, wenn bei seiner Erwerbung alles rechtmäßig zugegangen wäre. Der Fluch muß von den früheren Eigentümern dem Schatze auf die Oberwelt mitgegeben sein, und er würde nicht seiner Erfüllung so sicher sein, wenn er nicht auf einer Schuld der Erwerber fußte, welche durch die Erfüllung des Fluches, durch die Rückkehr des Schatzes unter die Erdoberfläche, wieder gesühnt wird. Die Schuld ist eine doppelte: erstens das Verlangen nach Besitz, die Habsucht, der Eigennutz, die Goldgier überhaupt, welche zu der Erwerbung des Schatzes antreibt, und zweitens die Mißachtung des fremden Eigentumsrechtes und die Untreue gegen die eigenen Versprechungen, welche sich in der Erwerbung des Schatzes durch Gewalt oder List, durch Raub oder Betrug kundtun. Diese sittlichen Beziehungen kehren in der germanischen Mythologie in den man-

[1]) So z. B. wenn Freys Werbung um Gerda mit seinem Schwerte, dem Sonnenstrahl, von Loki so gedeutet wird, daß er durch diese Dahingabe seiner Waffe für die Braut sich selbst wehrlos gemacht habe für den Fall einer notwendigen Verteidigung der Götterburg und somit einer Untreue gegen die Gesamtheit der Götter sich schuldig gemacht habe.

Digitized by Google

nigfaltigsten Varianten wieder, welche sämtlich zu dem Mythenkreise des Jahresmythos gehören.

Die Konsequenz dieser Auffassung wäre eigentlich die, daß Götter und Menschen anstatt nach unrechtmäßigem Gut zu verlangen, auf dasselbe verzichten müßten, aber diese Konsequenz, welche mit dem Verzicht auf die Mittel des Lebens gleichbedeutend wäre, wird nicht gezogen. Um leben zu können, mußten die Germanen kämpfen, d. h. andere Völker überfallen, und ihnen einen Teil ihres Besitzes rauben, und es war natürlich, daß sie lieber wohlhabende als arme Völker überfielen; aber doch lebte in ihnen das Bewußtsein, daß die Habsucht und Goldgier die schlimmste Untergrabung ihrer Tüchtigkeit, Redlichkeit und Treue, das Grundlaster darstelle, aus dem ihnen die Versuchungen zu allen Lastern erwachsen. Die unklare Mischung dieser Gedanken drückt sich auch in ihren ethischen Mythen aus; wenn ihnen als höchste Tugend die Treue galt, so mußte als schwärzestes Laster und als schwerste Verschuldung die Treulosigkeit, der Wortbruch, der Verrat und Meineid aufgefaßt werden, und auch diese sittliche Anschauung spiegelt sich in den Mythen, wo die Himmelsgötter sich durch Habsucht oder Eigennutz zum Vertragsbruch und Meineid verführen lassen.

Dieselben Motive wie im gewöhnlichen Jahresmythos spielen nun auch im Mythos des Weltenjahres ihre Rolle. Als die Zeitjungfrauen angekommen waren, d. h. als der zeitliche Weltprozeß an Stelle der idyllischen Ewigkeit des Weltfrühlings getreten war, pflogen die Götter Rat, wer die Zwerge zur Erlangung des Goldes schaffen solle; die Tätigkeit der Götter beginnt also mit der Goldgier und den Voranstalten zur Befriedigung derselben. Hierin liegt noch keineswegs eine für den ganzen Verlauf des Prozesses entscheidende Schuld, ja nicht einmal eine aktuelle Schuld; es ist nur die erste Kundgebung einer Gesinnung, von welcher sich voraussehen läßt, daß sie zur Verstrickung in Schuld führen werde. Darin liegt grade eine tiefe und feine Intention der germanischen Mythologie, daß nicht wie beim jüdisch-christlichen Sündenfall die Sünde mit einem Schlage da ist und dann als Erbsünde sich fortpflanzt, sondern daß sie leise und unvermerkt mit etwas, das man noch nicht selbst als Sünde bezeichnen kann, sich einschleicht, und dann Schritt vor Schritt sich an sich selber steigert, indem sie die kleinere Schuld in eine Lage versetzt, welche der Versuchung zur größeren erliegen macht. Diese Intention ist weder klar noch folgerichtig durchgeführt, weil die allmähliche Entste-

hung aus den Naturmythen es dazu nicht kommen ließ, aber sie liegt zweifellos dem Mythos des Weltenjahres zugrunde, und grade sie trägt ganz besonders dazu bei, die Tragik dieses Mythos zu einer so wundersam gefügten, sich in sich selbst steigernden und psychologisch wahren zu machen.

Alle Götter nehmen an der Schuld teil, soweit sie nicht als bloß natürliche Götter außerhalb des sittlichen Prozesses bleiben; auch der Hauptgott Odin belastet sich in hervorragendem Maße mit derselben. Nur Baldr ist ausdrücklich für seine Person davon ausgenommen als der schuldlos reine; aber er ist dies nur, weil er in gänzlicher Passivität verharrt, also durch Nichtbeteiligung an dem Ringen und Kämpfen der Götter auch ihren Versuchungen entrückt ist. Gleichwohl ist er in die kollektive Schuld der Götterfamilie mit eingeschlossen, da die Solidarität der Familie und des Stammes es dem germanischen Bewußtsein unmöglich macht, den persönlich schuldlosen einzelnen von der Mithaftung für die Gesamtschuld zu befreien. Wenn er dennoch eine Ausnahmestellung zum Weltuntergang gewinnt, so ist es grade dadurch, daß er lange vor der gemeinsamen Sühne als persönliches Opfer fällt und so ein schlagendes Beispiel liefert zu dem Satze, daß in einer verderbten Gemeinschaft auch das Reinste und Edelste nicht geschützt ist vor den siegreichen Nachstellungen des Bösen. In diesem Tode Baldrs gipfelt dann auch zugleich die Steigerung des Bösen in der Götterwelt; als persönlicher Träger desselben erscheint hier Loki, der sich als verderblicher Gluthitzegott besonders zu dieser Rolle eignet. Aber auch Loki ist nicht ein Gegensatz zu den übrigen Göttern, sondern einer aus ihrer Mitte, der gleichfalls gut begann[1]) und erst allmählich zum Bösen gelangte; er wird nur dadurch zum Feinde der Götter und des Weltalls, daß er den übrigen in der Steigerung des Bösen um einen oder einige Schritte voraus ist, und nun durch sein Verhalten ihre feindliche Reaktion gegen sich herausfordert. — Die nämliche Ansicht von der Selbstpotenzierung des Bösen liegt auch der germanischen Auffassung von der Menschheitsgeschichte zugrunde, wonach dieselbe in einer beständigen Verschlechterung des sittlichen Zustandes der

[1]) Jede verderbliche Naturgottheit muß auch ihre gute Seite haben, und jeder Sonnengott war einmal wohltätig, bevor er durch allzugroße Gluthitze schädlich wurde. Dies zeigt sich auch an Loki, der die Stelle des guten Sonnengottes vertritt, wenn er die vom Riesen Thiassi geraubte Idun wieder holt, oder dem Thor bei der Wiedererlangung seines Hammers von Thrym behilflich ist.

Digitized by Google

Menschheit besteht; diese sittliche Verschlechterung der Götter und Menschen ist es, welche die Macht der ihnen feindlichen Gewalten wachsen läßt. Wenn es gelingt, den Demoralisierungsprozeß der Menschheit aufzuhalten, so ist das gleichbedeutend mit einer Aufschiebung des Weltunterganges; denn nicht eher kann dieser eintreten, als bis die sittliche Verwahrlosung und Verderbtheit der Menschheit ihren äußersten Gipfel erreicht hat.

Es ist eine einzig dastehende Erscheinung, daß der Germane sich seine Götter, die ihm doch auch als Hüter der Sitte auf Erden galten, schuldbeladen vorstellt, und zwar mit so schwerer Schuld beladen, daß nur ihr Untergang sie zu sühnen vermag. Wenn der Hellene an seinen Göttern sittliche Mängel entdeckte, so war es doch nur, weil sein sittliches Bewußtsein über die bei Entstehung der Naturmythen eingenommene Stufe hinaus fortgeschritten war, und ihm nun manche früher unanstößige Züge der Naturmythen an seinen vergeistigten Göttern Anstoß erregten; diese sittlichen Mängel sind also ein zufälliges Nebenprodukt der Religionsentwickelung, berühren nicht das Wesen der hellenischen Götter und werden, sobald sie anstößig erscheinen, entweder umgedeutet oder beiseite geschoben. Im Germanentum dagegen ist die Schuld der Götter von ihrem Wesen unabtrennbar, ebenso wie die Perspektive ihres Unterganges als der Sühne ihrer Schuld, und dies hat ohne Zweifel für das heutige religiöse Bewußtsein etwas durchaus Paradoxes, welches die Begriffe der Unvergänglichkeit und Heiligkeit für unabtrennbar vom Begriffe des Göttlichen zu betrachten pflegt. Wie konnten dem Germanen seine Götter als Repräsentanten der sittlichen Weltordnung und als Vorbilder seines eigenen sittlichen Entwickelungsganges gelten, wenn sie selber gegen die sittliche Weltordnung verstoßen? Erst die Lösung dieses Problems kann uns den Schlüssel für das volle Verständnis der germanischen Religion in die Hand geben, und für die Folgerichtigkeit und Tiefe ihres Standpunktes die rechte Würdigung ermöglichen.

Wäre nur einer unter den Göttern böse (wie etwa Typhon, Agramainyus oder Luzifer) und alle übrigen gut, so wäre das Problem sehr einfach; das Böse wäre dann außerhalb der eigentlichen Götter, und der Gott, insofern er zu einem moralisch bösen (nicht bloß natürlich verderblichen) wird, hätte seine positive Göttlichkeit mit einer negativen Widergöttlichkeit vertauscht, die der Göttlichkeit der übrigen Götter erst recht zur kontrastierenden Folie dient. Das Problem liegt aber hier grade darin, daß alle

Götter, wenigstens alle lebenden und frei wirkenden (denn Baldr ist in der Gegenwart tot und Loki gefesselt), gute Götter sind, die doch das Moment des Bösen in sich tragen und darum in Schuld verstrickt sind. Auf diese Form gebracht, läßt aber das Problem seine Lösung auch schon durchschimmern: Das Böse ist nicht das Wesen der Götter, so wenig wie es etwas außer ihrem Wesen Liegendes ist, sondern es ist ein Moment in ihrem Wesen, das einst — im Stande der Unschuld — noch nicht da war, und einst — in der Sühne des Unterganges — nicht mehr da sein wird, es ist also ein zur Überwindung bestimmtes Moment, das nur zu dem Zweck hervortritt, um als nichtseinsollendes ausdrücklich negiert und aufgehoben zu werden.

Aber dies erklärt doch nur die Vereinbarkeit der Schuld der Götter mit ihrer guten Natur im allgemeinen und läßt die Paradoxie bestehen, daß diese selbst mit Schuld behafteten Götter für die Menschen Träger und Hüter der sittlichen Weltordnung sein sollen. In der Tat wäre dies ein Widerspruch, wenn die Überwindung des Bösen in den Göttern durch eine über ihnen schwebende außer ihnen stehende Macht vollzogen würde, wenn die Sühne etwas ihnen Äußerliches, von außen Aufgezwungenes, in ihrer sittlichen Bedeutung ihnen selbst wohl gar Unverständliches bliebe, wie dies etwa bei Agramainyus der Fall ist, wenn er schließlich durch die Macht Ahuramazdas und seine Streiter endgültig überwunden wird. Aber die germanischen Götter wissen das Böse in ihnen als ein Nichtseinsollendes, Sühnebedürftiges, sie antizipieren in ihrem Schuldbewußtsein die Sühne des Unterganges und vollziehen täglich das ideelle Gericht über sich in der Schwermut, welche über ihrem Leben lagert. Die sittliche Weltordnung ist ihnen immanent, und sie können den Menschen gegenüber die Wächter und Wiederhersteller derselben sein, weil sie es sich selbst gegenüber sind. Selbst der böseste der Götter, Loki, vollzieht, obschon unwissentlich, das Gericht an sich selber, indem er durch seine eigne List gefangen und mit seinen eignen Eingeweiden oder denen seines Sohnes gefesselt wird; befreit durch die wachsende Macht des Bösen in der Welt, geht er und sein Heer nach dem Siege durch sich selbst zugrunde, nämlich durch den Weltbrand, den es entfacht hat.

Da die germanischen Götter infolge ihrer Herkunft aus dem naturalistischen Henotheismus viele sind, da aber andererseits ihre Vergeistigung wesentlich nur in ihrer ethischen Bedeutung liegt, so müssen die vielen Götter, wenn sie sich voneinander durch ihre

Digitized by Google

geistige Physiognomie unterscheiden sollen, verschiedene Momente des sittlichen Prozesses darstellen; so repräsentiert z. B. Baldr den Zustand der Unschuld und Reinheit, d. h. den in den Weltprozeß hineinragenden Weltenfrühling, Loki den Stachel zur Sünde und das böse Gewissen zugleich, d. h. den Versucher der übrigen Götter und den höhnischen Mahner und strafenden Aufzähler ihrer Untaten und geheimen Sünden (bei Ägi's Gastmahl), Odin das reife sittliche Bewußtsein, das die eigne Schuld willig zur Tilgung durch die Sühne darbietet, und sich dadurch über das Böse erhebt. Auf Baldr konnte das sehnsüchtige Auge als auf das Ideal der ungetrübten sittlichen Reinheit blicken; vor der Reflexion, daß diese idyllische, passive Unschuld innerhalb des sittlichen Prozesses ein Anachronismus sei, war man um so sicherer geschützt, als Baldr durch seinen Tod dem Prozeß entrückt war. In Loki konzentrierte sich das negative Moment des sittlichen Prozesses mit seiner sich selbst zerstörenden Tendenz; er war unentbehrlich in dem als Einheit angeschauten sittlichen Prozeß der Götter, und ihm war die Ehre vorbehalten, die letzte Sühne an der ganzen Götterwelt zur wirklichen Vollstreckung zu bringen. In Odin aber — obschon derselbe nur als *primus inter pares* nicht einmal als König wie Zeus, sondern nur etwa als Vorkämpfer und Vorsitzender der Gauversammlung der Götter gedacht wurde — fand der Germane die höchste Personifikation des zu sich selbst gekommenen sittlichen Bewußtseins, das seinen Zwiespalt durch ideelle Antizipation der Sühne überwunden hat; darum galt er insonderheit als die Verkörperung der sittlichen Weltordnung, deren Totalität freilich sich erst in der Gesamtheit der Götter offenbarte.

In dieser ihnen immanenten sittlichen Weltordnung findet nun auch die Vielheit der Götter ihre geistige Einheit, welche um so erschöpfender für ihre geistigen Wesenheiten ist, als dieselben in ihrer sittlichen Bedeutung aufgehen. Die sittliche Weltordnung ist also das geistige Band, welches die Einheit des germanischen Henotheismus trotz der geistigen Besonderung seiner einzelnen Göttergestalten sicherstellt. Sie ist einerseits das Ergebnis aus dem zeitlichen Lebensprozeß der Götter und gewinnt ihre Wirklichkeit erst dadurch, daß sie in diesem Prozeß herausgesetzt und in ihren Momenten entwickelt wird; aber sie ist andererseits doch nicht ein willkürliches Produkt der einzelnen Götter oder ihrer gemeinsamen reflektierten Beschlußfassung, sondern das notwendige und natürliche Erzeugnis ihres sich Auslebens, die organische Entfaltung ihrer geistigen Wesenheit. Ideell genommen

ist also die sittliche Weltordnung das Prius der Götterwelt, die Substanz ihrer Geistigkeit; aber als solche ist sie nicht offenbar, und um offenbar zu werden, muß sie erst von der Götterwelt und ihrem Lebensprozeß realisiert werden, und zwar in allen ihren wesentlichen Momenten realisiert werden, unter welchen selbstverständlich auch das Böse nicht fehlen darf. Ob die ideelle sittliche Weltordnung vor ihrer Realisierung als bloße Idee in der Luft schwebt, oder ob sie die Idee einer vorweltlichen und überweltlichen, während des Weltprozesses verborgenen und erst nach seiner Beendigung wieder hervortretenden Gottheit ist, das bleibt unklar; doch scheint auf letzteren Gedanken der „Allvater" hinzudeuten, welcher mit dem „Starken von oben" zusammenzufallen scheint, der in dem neuen Weltfrühling ewige Satzungen anordnen wird.

Falls wir es hier nicht bereits mit Rückwirkungen des Christentums zu tun haben, könnten die verstreuten Andeutungen dieser Art als ein Fingerzeig gelten, nach welcher Richtung die germanische Religion sich weiter entwickelt haben würde, wenn ihr eine ungestörte Entfaltung beschieden gewesen wäre; an Stelle der Göttervielheit wäre als immanente Verwirklichungsstätte der sittlichen Weltordnung unmittelbar die Menschheit, als göttlicher Urheber derselben für Zeit und Ewigkeit Allvater getreten. Aber dazu kam es nicht, weil an Stelle Allvaters der Christengott trat, wobei zugleich Baldr durch Christus und Loki durch Luzifer oder Satanas ersetzt wurde; diese Revolution ersparte zwar der germanischen Götterwelt den langen Todeskampf, aber sie begrub auch für mehr als ein Jahrtausend die herrlichsten Keime einer autonomen und doch religiösen Moral. Wie kein anderer Stamm ist der germanische dazu veranlagt, nach einer autonomen Moral zu streben; das hat er nicht bloß durch die Reformation und die neuere Entwickelung der Theologie, Religionsphilosophie und Ethik bewiesen, sondern auch in fast noch höherem Grade durch die eigentümliche Wendung, welche er in seiner Kindheit dem naturalistischen Henotheismus zu geben vermochte. Nur diese ursprüngliche Charakter- und Geistesanlage der Germanen, ihre ethnologische Tendenz zur Autonomie ist imstande, die Erklärung für das Zustandekommen des Glaubens an eine schuldbeladene und dem Untergang verfallene Götterwelt erklärlich zu machen, von der wir bisher doch noch nicht mehr als ihre widerspruchslose Möglichkeit begriffen haben.

Der Germane strebte nach autonomer Sittlichkeit und verwirk-

Digitized by Google

lichte solche auf dem Gebiete der Gefühlsmoral instinktiv in einer seinen Zeitgenossen überlegenen Weise; aber er konnte die sittliche Autonomie nicht unmittelbar als Prinzip ergreifen, wenn er nicht seine Sittlichkeit mit einem Schlage von dem ihm eingewurzelten religiösen Bewußtsein losreißen wollte. Hätte er ohne weiteres die Menschheit als immanente Verwirklichungsstätte der sittlichen Weltordnung betrachten wollen, so hätte er erstens diese sittliche Weltordnung als objektive unpersönliche Macht ergreifen, und zweitens seine sämtlichen Naturgötter außer Dienst setzen oder doch außer Beziehung zu seinem sittlichen Bewußtsein setzen müssen; jenen Begriff der sittlichen Weltordnung sollte er aber erst erzeugen, und er konnte dies nicht anders als auf Grund einer allmählichen Entwickelung des Inhalts seines religiösen Bewußtseins, d. h. seiner Naturgötter. Die germanische Moral war, wie die des gesamten Naturalismus, prinzipiell eudämonistisch, formell heteronom; diesen inhaltlichen Eudämonismus durch autonome Sittlichkeit zu überwinden, das war die Aufgabe und unbewußte Tendenz, welche aber im Widerspruch stand mit der formellen Heteronomie des religiösen Bewußtseins.

Die Lösung war unter den gegebenen Bedingungen nur auf dem einzigen Wege möglich, daß der Mensch dasjenige, was er für sich unbewußt erstrebte, aber durch seine Beziehung zu seinen Göttern für sich unmittelbar zu erreichen verhindert war, von der Menschenwelt auf die Götterwelt hinaus projizierte, und den unbewußten Entwickelungsprozeß seines religiös-sittlichen Gedankeninhalts als bewußten Entwickelungsprozeß seiner Götter anschaute. Auf diesem Wege gewann er inhaltlich an Stelle des Eudämonismus eine autonome Sittlichkeit, ohne für sein Teil mit der formellen Heteronomie ausdrücklich zu brechen; den Begriff der sittlichen Weltordnung als unpersönlicher Macht und objektiver geistiger Substanz des geistigen Lebens gewann er unmittelbar für seine Götter, dadurch aber mittelbar auch für sich, insofern das Verhalten der Götter zur sittlichen Weltordnung ihm als Vorbild diente für sein eigenes Verhalten zu derselben. Wie die Pflanze absterben darf, wenn sie ihren Zweck durch Hervorbringung der Frucht erfüllt hat, so durfte der Germane seine Götterwelt der sittlichen Weltordnung opfern, nachdem sie ihre sittliche Aufgabe in der Herausstellung dieser sittlichen Weltordnung erfüllt hatte; grade indem er seine Götter als vergänglich anschaute, erblickte er in ihnen und über ihnen das Göttliche, das in ihrem Untergang seinen höchsten Triumph feierte. So konnte und mußte

er seine Götter der Vergänglichkeit weihen, weil sie ihre Aufgabe erfüllt hatten, ihm den Weg zu dem unvergänglichen Göttlichen zu weisen.

Dieser Gedanke konnte natürlich nicht in das Bewußtsein der Germanen fallen; wären sie bis zu ihm gelangt, so würden sie eben dadurch den naturalistischen Henotheismus endgültig überwunden haben. Die Götterdämmerung wäre ihnen dann nicht mehr als ein in der Zukunft liegendes und mit dem Weltende zusammenfallendes Ereignis erschienen, sondern als eine bereits vollzogene Tatsache; das Weltenjahr hätte seine natürliche Bedeutung völlig verloren und wäre ganz auf eine religionsgeschichtliche und ethische beschränkt worden; der neue Weltenfrühling wäre also nicht mehr von kosmischen Umwälzungen abhängig gedacht, sondern nur von einer Revolution des religiös-sittlichen Bewußtseins der Menschheit, und wäre mit dem Eintritt der sittlichen Weltordnung als des neuen alleinigen Gottes bereits angebrochen. Zu solchen Konsequenzen fortzuschreiten, war dem in seiner Entwickelung unterbrochenen Germanentum nicht vergönnt; was uns von demselben überliefert ist, läßt uns zwar die unbewußte Triebfeder und die ahnungsvollen Perspektiven dieses Entwickelungsganges erkennen, zeigt uns aber als letzte Phase der Entfaltung doch nur ein Stehenbleiben auf halbem Wege, das als unausgetragene Vermittelung zwischen dem Woher und Wohin notwendig in sich widerspruchsvoll sein muß. Dieser Widerspruch gipfelt darin, daß das Dasein der schuldbeladenen Götter als ein zu negierendes, der gegenwärtige Weltzustand als ein wegen seiner Schlechtigkeit aufzuhebender gedacht wird, und doch alles getan wird, um das Dasein dieser Götter zu fristen und das Elend dieses Weltzustandes zu verlängern. Wäre der neue Weltfrühling mehr als eine blasse Perspektive gewesen, so hätte er zum ersehnten Ziel werden müssen, dessen Eintritt durch Abkürzung der Agonie des Bestehenden zu beschleunigen als sittliche Aufgabe erschienen wäre; daß es zu diesem Umschwung nicht kam, beweist, daß jene Perspektive noch gar keine Motivationskraft, kein praktisches Gewicht gewonnen hatte, und der Grund, der diesen Umschwung der Weltanschauung verhinderte, war in bezug auf die Menschen das Haften am instinktiven Individual-Eudämonismus.

In der langen Periode, wo der Germane seine Götter als bloße Naturgötter betrachtete, hatte er sich nun einmal gewöhnt, seine Interessen mit ihnen zu identifizieren; er hätte es als einen Akt des Treubruchs angesehen, wenn er dieselben in ihrem Selbster-

Digitized by Google

haltungskampfe gegen das ihnen drohende Verderben im Stich gelassen hätte. Von einem Auferstehen der menschlichen und göttlichen Personen im neuen Weltenfrühling war keine Rede, und deshalb hatte diese Perspektive für ihn gar kein persönliches, subjektives, egoistisches Interesse und konnte es auch in den Augen seiner Götter nicht haben; unbeschadet der ethischen Anerkennung ihres objektiven Wertes als Sühne suchte er deshalb doch in instinktivem Egoismus den Zeitpunkt ihrer Verwirklichung hinauszuschieben und fand es selbstverständlich, daß seine Götter ebenso dachten. Die Hände in den Schoß zu legen und passiv das Ende zu erwarten, dazu war er seiner Naturanlage nach unfähig, welche ihn zu energischer Betätigung seinerTreue in tapferm Kämpfen und Ringen hindrängte; der Gedanke, durch seine sittliche Energie und tapfere Tatenlust das Ende des Nichtseinsollenden beschleunigen zu können, konnte ihm gar nicht in den Sinn kommen, und darum war nichts natürlicher, als daß er beide zur Verteidigung und Erhaltung der bestehenden Götter- und Menschenwelt anwandte. Obschon er damit nur einem egoistischen Interesse seiner Götterwelt und nicht eigentlich einer ethischen Aufgabe derselben diente, so erschien ihm doch seine tapfere sittliche Betätigung im Lichte dieser Förderung göttlicher Zwecke als religiöser Kultus; die Mitarbeit an der Verteidigung der Götter und ihrer Welt gegen die Untergang drohenden Feinde ist im eigentlichsten Sinne der Kultus, der dem spezifischen religiösen Bewußtsein des Germanentums entspricht, wie die Ausbreitung der römischen Macht und des römischen Rechtes demjenigen des Römertums entsprach.

Ob das Germanentum bei ungestörter Fortentwickelung dazu gelangt sein würde, die vielen Naturgötter zugunsten der einen sittlichen Weltordnung wirklich zu beseitigen, das muß nach Analogie der indischen Religionsentwickelung mindestens als fraglich bezeichnet werden; das niedere Volk würde sich vermutlich mit der Macht der Gewohnheit an dieselben angeklammert haben, während die zu einer höheren Stufe Fortgeschrittenen sich aus Pietät gegen die ehrwürdige Überlieferung gescheut haben könnten, den Kampf gegen dieselbe energisch aufzunehmen und durchzuführen. Es scheint eben doch der Durchgang durch die Stufe des Theismus das einzige Mittel zu sein, um zur vollständigen geschichtlichen Überwindung der Vielgötterei zu gelangen, und deshalb durfte dem Germanentum diese Schulung des religiösen Bewußtseins nicht erspart werden. Die tragisch-ethische Vertiefung des Henotheismus, welche es in seiner selbständigen Entwickelung bereits er-

reicht hatte, genügte aber, um es für die Aufnahme des Christentums nicht nur reif, sondern sogar es zu dem geeignetsten Boden für die weitere Entfaltung desselben zu machen. Wenn die Römer und Griechen das Christentum noch wesentlich in seiner ursprünglich semitischen Gestalt (als abstrakten Monotheismus und eschatologische Schwärmerei) empfingen, so trat es den Germanen bereits in einer durch arische Vermittelung fortgebildeten Gestalt (als universelle Erlösungsreligion und tritheistischer Henotheismus) gegenüber und war deshalb ihrem arischen religiösen Bewußtsein weit leichter annehmbar; sie aber brachten ihm eine ethische Tiefe des Schuldbewußtseins und eine Gemütsempfänglichkeit für die Tragik der Erlösergestalt entgegen, wie kein anderer arischer Stamm. Darum ist es kein Wunder, daß die christliche Religion in den Ländern griechischer Bildung bald erstarrte, daß sie in den romanischen Ländern nur solange ihre Kraft und Lebendigkeit bewahrte, als die germanischen Bevölkerungselemente von der romanisch-keltischen Grundmasse noch nicht resorbiert waren, daß sie aber die ganze Tiefe ihres Inhaltes nur in den germanischen Ländern entfaltete.

Es war längere Zeit die Meinung herrschend, daß die nordische Mythologie in wesentlichen Stücken, insbesondere in dem Baldrmythus und in der Schilderung des Weltendes von christlichen und griechisch-römischen Anschauungen beeinflußt sei und deshalb kein richtiges Bild einer autochthonen germanischen Entwickelung biete. Neuerdings sind jedoch diese Vermutungen wieder auf ihr richtiges Maß zurückgeführt und auf nebensächliche Züge beschränkt worden. Daß die ethische Systematisierung des germanischen Henotheismus hier wie überall von einzelnen tiefer denkenden und poetisch veranlagten Geistern ausgegangen und vom gemeinen Volk nicht gekannt oder nicht verstanden worden ist, kann ebenso zugegeben werden, wie daß die späteren uns überkommenen Fassungen der Mythen von Autoren redigiert sind, die mit dem Christentum bekannt waren. Aber es ist ebenso gewiß, daß diese Autoren überall an Vorgefundenes anknüpften und sich nur unerhebliche Abweichungen gestatteten, die für die tragisch-ethische Bedeutung der Mythen nicht ins Gewicht fielen. Der christliche Einfluß dürfte sich darauf beschränkt haben, daß Loki einige Züge des Teufels, und der nach dem Weltuntergange kommende „Starke von oben" einige Züge des Christengottes angenommen hat. Der Baldrkultus dagegen war schon in der rein heidnischen Zeit unter den germanischen Stämmen allgemein ver-

Digitized by Google

breitet und der Tod Baldrs im Gegensatz zu den jährlich sterbenden und wiederauflebenden Sonnengöttern anderer Völker bereits in das Weltenjahr eingewebt, also zu einem wenigstens für diese Weltperiode endgültigen einmaligen Ereignis geworden. Die Jugend, Sanftmut, lichte Reinheit und der schuldlose Untergang Baldrs standen bereits fest, als der Vergleich mit Christus in den Gesichtskreis seiner Bekenner trat, und nur weil sie bereits feststanden, machten sie diese Gestalt fähig, die Konkurrenz mit Christus aufzunehmen, wobei noch Unterschiede und Gegensätze genug übrig blieben. Irgend welcher Beweis für Übertragung eines Zuges aus der christlichen Mythologie in die nordische ist bisher nicht geliefert worden. Die Aufzeigung der Analogien kann als solcher Beweis nicht gelten; denn es ist ein grundsätzlicher Irrtum, überall da, wo verwandte religiöse Bedürfnisse und Stimmungen analoge Züge hervorbringen, sofort Entlehnung anzunehmen. Wohl aber ist ein negativer Einfluß des immer siegreicher sich ausbreitenden Christentums auf die tragische Vertiefung der nordischen Mythologie in dem Sinne zuzugeben, daß die treuen Anhänger der germanischen Götter in dieser geschichtlichen Einengung ihres Herrschaftsgebietes eine Parallelerscheinung zu der natürlichen Einengung durch die nordische Winternacht und die Frostriesen und zu der sittlichen Verschlechterung der Menschheit sahen und dadurch in der düsteren Voraussicht bestärkt wurden, daß dieses ganze Göttergeschlecht samt der Menschheit dem Untergange geweiht sei. Hierin liegt aber keine Entlehnung, sondern eine eigenartige Reaktion des religiösen Bewußtseins der Germanen.[1])

[1]) Vgl. hierzu Paul Hermann, „Nordische Mythologie", Leipzig 1903, insbesondere S. 7—11, 14—15, 170, 186—187, 308—312, 383, 393—394, 402—403, 410, 416, 431, 576—577, 596—597, 605—613; derselbe, „Deutsche Mythologie", Leipzig 1898, insbesondere S. 525—531.

Digitized by Google

IV. Die theologische Systematisierung des Henotheismus.

Die vorhergehenden Abschnitte haben uns gezeigt, daß die anthropoide Vergeistigung der vielen Göttergestalten des Henotheismus das religiöse Bewußtsein in eine Sackgasse führt, aus welcher es durch eigene Kraft die Umkehr nicht zu finden vermag. Die Verfestigung der vielen Götter wird zu einem Hindernis gegen die Festhaltung der dem Henotheismus zugrunde liegenden Einheit des Göttlichen, welche weder durch die übergreifende Macht eines höchsten Gottes noch durch eine die Göttervielheit durchwaltende sittliche Idee ersetzt werden kann; der höchste Gott kann und darf die Existenz der niederen Götter nicht negieren, weil er gleichen Wesens mit ihnen und von keinem höheren Rechtstitel als sie getragen ist, und die sittliche Idee hat in ihrer unpersönlichen Substanzlosigkeit nur die Alternative, entweder ein Accidens der vielen Götterwesen zu sein, oder aber die höhere Wahrheit, welche alle Götter entthront und damit zu einer ganz anderen Stufe des religiösen Bewußtseins, wie sie im Buddhismus erreicht ist, hinüberführt. Was so zunächst als ein Fortschritt erschien, die Vergeistigung der naturalistischen Göttergestalten nach Analogie des menschlichen Geistes, das erweist sich nun grade als unüberwindliches Hemmnis für eine höhere Entwickelung des religiösen Bewußtseins, und wir sehen uns genötigt, die Träger der weiterführenden Entwickelung unter jenen Völkern zu suchen, welche mit der Versinnbildlichung ihrer Götter nicht über die zoomorphische Stufe hinausgekommen (Ägypter, Inder, Israeliten) oder noch gar nicht in diesen Prozeß eingetreten sind (Perser). Nur bei solchen Völkern werden wir darauf rechnen dürfen, eine Systematisierung des Götterhimmels vorzufinden, welche nicht zufälligen menschlichen, politischen und familiären Schablonen entlehnt, sondern mit spekulativem Sinne aus der natürlichen und ethischen Beschaffenheit des Makrokosmos abgeleitet ist.

Was bei allen Formen des anthropoiden Polytheismus am mei-

Digitized by Google

sten auffällt, ist die Systemlosigkeit, welche ihre Mythologie zu einem die Ausleger zur Verzweiflung bringenden Wirrsal macht. Diese Systemlosigkeit entspringt daher, daß das praktische religiöse Interesse sich nicht auf die einheitliche Totalität der Götterwelt, sondern jeweilig auf den einzelnen Gott richtet, dessen Hilfe nachgesucht wird, und daß dann nachträglich die mehr oder minder entwickelten Einzelgötter durch die dichterische Phantasie in menschenähnliche Beziehungen zusammengefügt werden. Hier hat die Zufälligkeit nicht nur in bezug auf die Ausbildung der religiösen Einzelobjekte den breitesten Spielraum, sondern sie herrscht auch in der Zusammenfügung derselben umsomehr vor, je weniger diese einem praktischen religiösen Bedürfnis des Volkes entspringt. Das praktische religiöse Interesse des Laien kommt für sich allein zu gar keiner Systematisierung der religiösen Objekte, sondern haftet an der Einzelheit derselben; das Phantasie-Interesse schaut zwar die Vielheit poetisch zusammen, aber in einer nach dem Verstandesmaßstab zufälligen Weise, welche einer rationellen Systematisierung den Weg verlegt; das spekulative Interesse der Laien endlich strebt zwar nach Systematisierung, aber es knüpft an die Erfahrung und den Inhalt des wissenschaftlichen Zeitbewußtseins, anstatt an den Inhalt des religiösen Bewußtseins an (wie die griechische Philosophie lehrt). Eine rationelle Systematisierung der religiösen Objekte wird daher nur da zu erwarten sein, wo das religiöse und das spekulative Interesse untrennbar Hand in Hand gehen; dies kann aber wiederum nur da der Fall sein, wo die geistige Bildung, der Mutterboden des spekulativen Sinnes, in einem Stande ruht, welcher als Stand zugleich der Träger und Vertreter der religiösen Interessen des Volkes ist und dadurch daran gewöhnt ist, all sein Tun und Lassen an dem Maßstab der letzteren zu messen. Die Systematisierung der religiösen Objekte ist mit anderen Worten nur da möglich, wo der Priesterstand alleiniger oder ganz überwiegender Träger der Bildung und geistigen Interessen des Volkes ist (wie bei den Ägyptern, Parsen und Indern), wo das Volk sich vor der überlegenen Bildung und Sittenreinheit dieses Standes willig beugt, und dadurch geneigt wird, seinen Lehren und Weisungen Gehör zu geben. Wo ein Priesterstand diese Aufgabe zu lösen vermag, da gewinnt er durch ihre Lösung selbst ein unendlich vermehrtes Ansehen.

Jedem Volk gilt das religiöse Bewußtsein als die höchste und wichtigste Seite des Bewußtseins überhaupt, der religiöse Zweck als der höchste unter allen Zwecken des Lebens, sobald es sich

auf sich selbst besinnt und in seine Tiefen greift; aber nicht jedes Volk hält sich diesen innersten Kern seiner Überzeugung beständig gegenwärtig, und meistens wird derselbe durch die kleineren, aber näher liegenden Interessen des praktischen Lebens, durch die sich aufdrängenden Forderungen der banausischen Alltäglichkeit verdunkelt. Der über die religiösen Interessen des Volkes als Wächter gesetzte Stand hat überall die Aufgabe, die Verdunkelung zu verhindern und das ganze Leben zu einem Gottesdienst zu gestalten; aber nicht überall ist ihm diese Aufgabe in voller Klarheit aufgegangen, und noch weniger ist er überall im Besitz der Mittel, dieselbe auch wirklich zu erfüllen. Dies nun wird ihm durch die Systematisierung der religiösen Objekte sehr erleichtert. Der Glaube an die einzelnen Götter ruht auf der Volkstradition genau in demselben Sinne wie die Sprache; die Systematisierung aber, welche dieser Glaube innerhalb einer Priesterschaft findet, bedarf dem Volke gegenüber einer Beglaubigung, deren der Glaube an die einzelnen Volksgötter entbehren kann. Diese Beglaubigung kann nur dadurch erreicht werden, daß das Zweifelhafte auf das Feststehende gegründet wird, daß das menschliche Wissen von dem Göttersystem auf das göttliche Wissen von demselben zurückgeführt, das theologische System auf die Mitteilung anerkannter Volksgötter gestützt, kurz die Priesterweisheit aus göttlicher Offenbarung abgeleitet wird. Der polytheistische Henotheismus als solcher ist Überlieferungsreligion, deren Wahrheit durch ihr graues Alter und die Unerforschlichkeit ihrer Quelle verbürgt wird; die theologische Systematisierung einer solchen Religion muß Offenbarungsreligion sein, um sich zur praktischen Geltung bringen zu können.

Ist der Begriff Offenbarung einmal gewonnen, so erstreckt er sich alsbald von der Systematisierung der Götterwelt in sich auch auf die Systematisierung der Beziehungen zwischen Menschenwelt und Götterwelt. Wenn man die Kosmogonie und teilweise auch die Eschatologie noch zur ersteren Seite des theologischen Systems rechnen kann, insofern die Bestandteile des Universums selbst Götter sind, so fällt die Lehre von der Aufgabe des menschlichen Einzellebens und der menschlichen Gesellschaft ganz unter die letztere Seite desselben und wird die Lehre von dem religiös geforderten Verhalten des Menschen und den über dieses Leben hinausreichenden Folgen desselben zu dem praktisch wichtigsten Teil der ganzen Offenbarung. Während bei den bisher betrachteten Völkern die religiöse Ethik lediglich in der Sitte wurzelt und

Digitized by Google

nur ausnahmsweise die eine oder die andere Vorschrift auf eine spezielle Willensdeklaration eines Partikulargottes zurückgeführt wird, gründet sie sich nunmehr als Bestandteil des theologischen Systems auf Offenbarung, und zwar auf Offenbarung des einheitlichen Gesamtwillens des ganzen Göttersystems, sei es, daß sie (wie in Ägypten) im Auftrage der Göttereinheit durch irgend einen dazu geeigneten Spezialgott den Menschen übermittelt worden ist, sei es, daß der höchste, die Einheit der Götterwelt in sich zusammenfassende Gott, sie direkt dem priesterlichen Mittler überliefert hat (wie in Persien, Indien, Israel und Arabien). Die Schwierigkeiten solcher Übermittelung der Offenbarungswahrheit von der Gottheit an die Menschen für den Verstand erträglich zu machen, ist überall die Aufgabe einer Inspirationstheorie, welche sich bis auf die kleinsten Züge in allen theologischen Systemen merkwürdig ähnlich sieht.

Ist erst einmal der Inhalt des theologischen Systems als Offenbarung anerkannt, so schwindet alle Unsicherheit und Ungewißheit des religiösen Glaubens, so weit das Licht der Offenbarung reicht; ganz besonders große praktische Wichtigkeit für den Menschen haben die Aufschlüsse der Offenbarungsreligion in betreff der Frage, was nach dem Tode aus ihm werden solle. Die Überlieferungsreligion gibt auf diese Frage entweder gar keine Antwort oder doch eine so unbestimmte, daß sie kaum einen größeren Wert hat als keine (Glauben an ein Schattenreich); alle Versuche, diese Lücke durch Mysterienkulte auszufüllen, weisen augenscheinlich auf eine der Offenbarungsreligionen (meistens die ägyptische) als auf die Quelle ihrer Entlehnung zurück, und gestalten sich eben nur deshalb zu abgeschlossenen Mysterienkulten, weil sie als etwas Fremdes in die Überlieferungsreligion unorganisch eingeschaltet werden. In den Offenbarungsreligionen selbst sind sie dagegen wahrhaft organische Bestandteile, gleichviel ob die Beteiligung an der Ausübung der bezüglichen Kulte für den einzelnen an die vorherige Erfüllung gewisser Zeremonien und Erlangung bestimmter Weihen geknüpft ist oder nicht. Jedes theologische System muß über die Vergangenheit und Zukunft der Welt Rechenschaft ablegen, also auch, falls die individuelle Fortdauer in irgend welcher Gestalt Aufnahme gefunden hat, die nähere Beschaffenheit der zu durchlaufenden Zustände und die Bedingtheit derselben durch die äußeren Umstände sowie durch das innere Verhalten des Individuums angeben. Indem es dies tut, gewinnt es aber auch ein mächtiges Motiv mehr, um die Befolgung der religiösen

Digitized by Google

Ethik sicher zu stellen; es benutzt die Triebfeder des Egoismus als Grundlage der Religiosität des einzelnen in weit ausgedehnterem Sinne als die Überlieferungsreligion dies vermag, indem es den Schwerpunkt der egoistischen Berechnung vom diesseitigen Leben ins jenseitige verlegt, und dadurch einen völligen Umschwung in der Wertschätzung der irdischen Interessen herbeiführt. Wenn auch die egoistische Pseudomoral durch diesen Umschwung noch nicht in ihrer Wurzel gebrochen wird, so wird sie doch von jener beschränkten Kurzsichtigkeit befreit, welche kein Interesse außer den weltlichen Bedürfnissen des nächsten Gesichtskreises kennt, und die Naturprozesse des Makrokosmos lediglich auf diese bezieht. Die Verlegung des Egoismus ins Jenseits ist der Hebel seiner Selbstverleugnung für das Diesseits, der erst dann entbehrt werden kann, wenn diese schulende Übung ihre Frucht getragen und den Hebel entbehrlich gemacht hat, oder wenn andere Motive (z. B. der buddhistische Pessimismus) an seine Stelle treten.

Während in der Überlieferungsreligion Anfang und Ende, Ursprung und Ziel der Welt und ihres Prozesses in Dunkel gehüllt oder nur durch das zweifelhafte Licht phantastischer Dichtungen erhellt sind, kann die Offenbarungsreligion sich der Aufgabe nicht entziehen, in einem vollständigen theologischen System auch den Zweck der Welt und die Art seiner eschatologischen Erfüllung anzugeben. Hierin liegt aber für die Auffassung der jeweilig vorliegenden Weltperiode ein ungeheurer Fortschritt. — In der Überlieferungsreligion lebt der Mensch der Gegenwart, oder wie man sagen könnte: dem historischen Augenblick, unbekümmert um Vergangenheit und Zukunft; die Naturprozesse wie die geschichtlichen Vorgänge sind Produkte aus göttlichen und menschlichen Faktoren, deren jeder einzelne auf die sinnlose Zufälligkeit eines persönlichen Beliebens hinausläuft, und deren Gesamtheit durch die ebenso sinnlose Notwendigkeit eines blinden Fatums zusammengehalten wird; die Götter drehen sich in zwecklosen Kreisen, blitzen, donnern und regnen, lohnen und strafen nach ihrem *bon plaisir* manchmal nicht ohne Absicht im einzelnen, aber doch ohne Ziel und Plan im ganzen.

Anders in der Offenbarungsreligion, wo dem Weltprozeß eine leitende Absicht zugrunde liegt, welche am Ende ihre volle Verwirklichung findet. Jetzt erscheint jede Periode als Phase eines zweckvollen Verlaufs, und zwar einerseits als Folge der vorhergehenden Perioden, andererseits als Mittel zur Herbeiführung der

folgenden und dadurch mittelbar auch des Endzwecks; jetzt gibt es kein gleichgültiges Geschehen mehr, jedes ist Wirkung und jedes Ursache, alles steht in einer unabtrennbaren Bezogenheit zum anderen und zum Ganzen und damit zur Annäherung an das providentielle Endziel. Die Welt erscheint nun als Schauplatz göttlichen Strebens und Ringens zur Herbeiführung des Endzieles, der Weltprozeß als die teleologische Entfaltung und Wirksamkeit göttlicher Kräfte, und die Menschheit in Verbindung mit dem Geisterreich als ein Reich göttlicher Herrschaftsbetätigung, als Gottesreich oder Theokratie. Alle Menschen sind Diener der Gottheit und haben die Aufgabe, die Absichten der letzteren, soviel in ihren Kräften steht, zu fördern, nicht nur die Absichten, welche die Gottheit mit ihnen als Individuen vorhat, sondern auch diejenigen, welche sie mit der Menschheit und dem Universum in ihrer Gesamtheit vorhat.

Erst die Auffassung der Welt als eines Gottesreiches gibt die Handhabe dazu, das ganze menschliche Leben zu einem Gottesdienst zu machen; denn erst sie scheidet das religiös Gleichgültige aus dem Leben aus und erhebt jede, auch die scheinbar unbedeutendste Betätigung des Menschen zu einem Gliede im teleologischen Prozeß des Ganzen, zu einer Mitarbeit an der Förderung des Gottesreiches. Das Gefühl der Solidarität, welches instinktiv die Mitglieder einer Familie, eines politischen Gemeinwesens, einer Religionsgemeinschaft verknüpft, wird aus dem Reich der unbewußten Strebungen auf Grund der Sitte zum ersten Male hier herausgehoben und zum praktischen Angelpunkt der religiösen Weltanschauung gemacht; die Förderung der Zwecke des Gottesreiches tritt in den Mittelpunkt des religiösen Bewußtseins und verleiht rückwärts dem schon immer geübten praktischen Gemeinschaftsleben eine tiefere religiöse Bedeutung, eine heiligende Weihe, indem sie die verschiedenen sich durchschneidenden Kreise desselben ihres widerspruchsvollen Anspruchs, Selbstzweck zu sein, entkleidet und zu teleologisch wertvollen Mitteln für das Gottesreich herabsetzt. Staat, Kirche und Gesellschaft sind solche einander durchdringende Kreise, die im Altertum noch nicht in dem Maße wie heut nach ihren Begriffen und ihren Wirkungssphären, desto mehr aber nach ihren Trägern geschieden sind.

Die breite Masse des Volkes widmet sich dem Erwerbs- und Familienleben, ohne sich um staatliche und kirchliche Angelegenheiten zu kümmern; die aber das eine oder das andere tun, finden

Digitized by Google

darin ihren ausfüllenden Beruf, der sie zur Wettbeteiligung am sozialen Erwerbsleben nicht kommen läßt. Die Überlieferung des Könnens und Wissens durch die Familie macht die Erblichkeit des Berufs zur Regel und gliedert so das Volk naturgemäß in drei Stände, den kirchlichen, politischen und sozialen Stand, oder in Priester, in Krieger und Staatsbeamte, und in Erwerbstreibende. Mesallianzen unter diesen Ständen werden schon durch die Sitte so sehr zur Ausnahme gemacht, daß es kaum eines gesetzlichen Verbots derselben bedarf. So ist die Verfassung der Ägypter und Perser, und es bedurfte erst besonderer hinzutretender Umstände (nämlich der Eroberung eines besiedelten Landes durch ein so organisiertes Volk und der sozialen Abschließung der Eroberer gegen die Unterworfenen), um diese Verfassung zum gesetzlich geregelten Kastenwesen erstarren zu lassen (wie in Indien). Die drei Stände wissen sich geeint in dem einen gemeinsamen religiös-sozial-politischen Zweck, dem Gottesreich oder der Theokratie; dieses ist zwar seinem Begriff nach kosmisch-universell gedacht, stellt sich aber praktisch im Menschheitsleben als ein theokratisches Staatswesen dar, dessen geographische Grenzen mit dem Glaubensbereich der betreffenden Offenbarungsreligion zusammenfallen.

Das Ideal des Gottesreiches ist immer und unter allen Umständen eine politisch-einheitliche Theokratie (Ägypten, Persien, Israel, Kalifenreich, christlich-römisches Kaisertum) und es erscheint überall als ein bedauerlicher Abfall von der Idee des Gottesreiches, wenn innerhalb des Glaubensbereiches derselben Offenbarungsreligion neben kirchlicher Einheit politische Zersplitterung in viele souveräne Staatswesen besteht (wie Indien) oder entsteht (Israel und Juda, Zerfall des Kalifenreiches, Auflösung des christlich-römischen Universalkaisertums in das europäische Staatensystem), ohne wenigstens bis zu dem Grade überwunden werden zu können, daß die Einzelstaaten nicht bloß in kirchlicher, sondern auch in politischer Hinsicht eine gemeinsame Oberhoheit über sich anerkennen (Satrapien, souveräne Tributärstaaten, Vasallenfürstentümer, politische Unterordnung unter das Oberhaupt der Kirche usw.). Im Altertum gestalten sich die Verhältnisse im ganzen einfacher als in dem verwickelten politischen Leben der neueren Zeit. Wie innerhalb des Monotheismus Israel und Arabien, so repräsentieren innerhalb des Henotheismus Ägypten und Persien die reinen Typen einerseits der nationalen Geschlossenheit der Theokratie, andererseits ihrer kosmopolitischen Eroberungstendenz; der erstere Typus hat es leichter, die Idee des Gottes-

Digitized by Google

reiches in ihrer Reinheit zu verwirklichen, weil er sie in willkürlicher nationaler Beschränktheit auffaßt, — der andere Typus erfaßt die Aufgabe radikaler, weil universeller, läuft aber auch Gefahr, die staatliche und kirchliche Seite der Theokratie auseinanderfallen zu sehen (wie im Brahmanismus, Buddhismus, Islam und Christentum) und an dem Beharrungsvermögen der Glaubensreste unterworfener und äußerlich bekehrter Völkerschaften die Reinheit des eigenen Glaubens zu verderben (wie im Parsismus und Buddhismus). Dagegen scheint wenig darauf anzukommen, in welcher inneren politischen Verfassung sich die Theokratie realisiert, ob als Kirchenstaat, wo der Oberpriester als Fürst fungiert (wie im zweiten jüdischen Einheitsstaat, oder in Tibet der Dalai Lama), oder ob als Cäsareopapismus, wo der Fürst als Oberpriester fungiert (wie in Ägypten oder dem heutigen Rußland), oder als Zusammenwirken von Oberpriester und Fürsten von Gottes Gnaden (wie in Persien, dem ersten israelitischen Einheitsstaate und den katholischen Monarchien). Jede dieser Formen kann mit oder ohne die Legitimität der Erblichkeit für Oberpriester und Fürst ihrem Zwecke entsprechen, wenn sie von dem übereinstimmenden ernsten Willen aller Faktoren zur hingebenden Mitarbeit am Gottesreich im Sinne der betreffenden Offenbarungsreligion getragen ist.

Jedenfalls ist das festzuhalten, daß die kirchlich-politische Verfassung, wenn sie auch als irdisches Abbild des wahren Gottesreiches gilt, doch überall nur als ein Mittel zur Förderung seiner Zwecke betrachtet wird, daß aber diese Zwecke stets universeller, und zwar makrokosmischer Art sind, also nicht bloß über die geographisch-historische Beschränktheit der jeweiligen Theokratie, sondern über die irdischen Lebensbedingungen der Menschheit auf eine eschatologische oder transzendente Perspektive hinausweisen. Grade dieser makrokosmische universale Charakter des Gottesreiches als einer teleologischen Vollendung des Schöpfungswerkes ist nirgends großartiger systematisiert worden als in der ägyptischen Religion, welche als die zeitlich älteste theokratische Offenbarungsreligion zugleich als Muster und Urbild für alle späteren ostasiatischen Religionen gedient hat.

1. Der naturalistische Monismus im Ägyptertum.

Die Geschichte der ägyptischen Religion umfaßt einen Zeitraum von etwa drei und einem halben Jahrtausend (also etwa

gleich dem vom Auszug der Juden aus Ägypten bis zur Gegenwart), und es ist selbst bei verhältnismäßig großer Stabilität kein Wunder, daß in einem solchen Zeitraume große Wandelungen stattgehabt haben. Man kann deshalb nicht eigentlich von der ägyptischen Religion im allgemeinen reden, sondern nur von ihrer Beschaffenheit in den verschiedenen Hauptperioden, also etwa im alten Reich, zur Hyksoszeit, im neuen Reich, im letzten halben Jahrtausend vor Christo, und in der nachchristlichen Zeit. Für uns hat wesentlich nur die Religion des neuen Reiches und des letzten halben Jahrtausends vor Christo Interesse; das weiter Zurückliegende fällt noch unter den allgemeinen Begriff des naturalistischen Henotheismus und beansprucht nur insoweit unsere Beachtung, als die Keime der späteren Entwickelung in ihm liegen; der Ausgang und Verfall der ägyptischen Religion endlich geht uns hier nur an, insofern hier einige Keime der christlichen Vorstellungswelt in ihm enthalten sind, da er im übrigen in andere Bahnen einlenkt.

Im alten Reich ist der Kultus noch lokal verschieden in den verschiedenen Kulturzentren.[1]) Im Oberland, speziell in Theben gilt Amun, der Verborgene, der Herr des Himmels, als der höchste Gott, und das Blaue ist die ihm eigene Farbe; verborgen heißt er im Gegensatz zu den sichtbaren Göttern, weil er (ebenso wie Ahuramazda) jenseits der sichtbaren Himmelsschale thront und durch diese den Blicken entzogen ist. Im Unterland wird die Gottheit in zwei verschiedenen Hauptformen verehrt, in On (Anu oder Heliopolis) als Ra, die Sonne, in Memphis als Ptah, das Urfeuer oder die immanente Wärme des Weltalls. Ra wird gepriesen als der Vater der Götter, der Erhalter des Lebens, das Vorbild der Könige (Pharaonen), der Gott des Lebens und der Reinheit, der als solcher auch Kämpfer und Sieger gegen die Geister der Finsternis und Unreinheit (die Schlange Apep oder Apophis) ist; er ist der oberste aller sichtbaren Götter (Hori) und als solcher heißt er im eminenten Sinne Hor oder Horus. Aber die Verehrer des Ptah behaupteten für ihren Gott den Vorrang und sahen in der Sonne nur die erste und wichtigste Individualisierung des Urfeuers; sie bestritten dem Ra nicht seinen Titel „Vater der Götter", aber sie machten ihn zum Sohne des Ptah und nannten diesen „Vater der Väter der Götter". Ptah entspricht dem Agni und Hephästos, nur daß der Charakter des Blitz-

[1]) Vgl. Lepsius, „Der erste ägyptische Götterkreis".

Digitized by Google

feuers und des vulkanischen Feuers bei ihm zurücktritt gegen denjenigen der allgemeinen Wärme, welche der Materie als bildende und keimende Triebkraft innewohnt; er ist deshalb der Erwecker des Lebens, wie Ra dessen Erhalter, und seine Hauptrolle ist die eines Bildners und Formers der Welt, die ihm die Titel einträgt: „Herrscher des Himmels, König beider Welten". Die Verehrer des Amun wiederum bestreiten nicht die Würde des Ra und Ptah, behaupten aber für ihren verborgenen Gott den Vorrang der Urgottheit und umkleiden denselben mit solchem Grade von unnahbarer Heiligkeit, daß es (ebenso wie später bei den Juden) als Sünde gilt, seinen Namen nur auszusprechen; nach ihrer Auffassung konnten Ptah und Ra nur herausgestellte besondere Seiten oder Individualisierungen der allumfassenden Urgottheit sein, so daß sie z. B. später die Sonne unter dem Namen Amun-Ra (Amun als Sonne) verehrten.

Neben diesen drei männlichen Hauptgöttern treten noch zwei weibliche in den Vordergrund: Neith, die Göttin von Sais, und Pacht, die von Bubastis. In beiden tritt die fruchtbare Mütterlichkeit, der Charakter der Alles-Gebärerin in den Vordergrund, jedoch in verschiedener Weise. Neith ist das himmlische Urwasser, wie Ptah das Urfeuer; sie stellt die Feuchtigkeit des Weltenraumes dar, welche im Gegensatz zu der ätherischen Weltluft die kompakte Materie in sich enthält und aus sich entläßt. Zunächst verdichtet sich das Naß des Himmels zu materiellem Wasser, dieses aber, indem es als Regen herabströmt und sich in Flüssen sammelt, setzt, wie der Nil es zeigt, feinste Schlammteile ab, aus deren Ansammlung sich die Erde bildet. Das feuchte Element ist also die Mutter des erdigen und enthält die feinsten Keime (Atome) des letzteren von jeher in sich; so wird Neith zum Weltstoff im Gegensatz zu Ptah, dem Weltbildner. Neith ist mit Aschera, Derketo, Mylitta, Here wesentlich identisch, und die griechische Identifikation derselben mit Athene ist aus nebensächlichen unwesentlichen Merkmalen abgeleitet. — Über die Bedeutung der Pacht im alten Reich haben wir weit weniger genaue Kunde; wir wissen nur, daß ihr Dienst ein fröhlicher war, und daß dieselbe sich später zur Göttin des alles gebärenden Urraums und des alles umfassenden, tragenden und durchwaltenden Schicksals ausgestaltete, also etwa dem Chaos, der Eileithyia, Adrasteia bei den Hellenen korrespondierte. Wir dürfen daraus schließen, daß auch ursprünglich schon die Seite der räumlichen Ausdehnung in Pacht ebenso überwog wie in Neith diejenige der feuchten Materialität,

Digitized by Google

wenngleich in beiden der Hauptakzent des religiösen Kultus jedenfalls auf der alles gebärenden Mütterlichkeit lag. — So sagt die Neith von sich: „Ich kam von mir selbst; ich bin alles, was ist, war und sein wird; die Frucht, die ich gebar, ist die Sonne"; sie heißt Herrin des Himmels, Königin der Gottheiten, Mutter der Götter, insbesondere Mutter des Ra, und dient als Personifikation des weiblichen, empfangenden und gebärenden Naturprinzipes. Diese weiblichen Gottheiten waren mit den männlichen offenbar weit leichter zu vereinigen als diese untereinander, weil das eheliche und mütterliche Verhältnis sich ungesucht als Band darbot.

Im Oberland standen neben dem Hauptgott Amun verschiedene Götter zweiten Ranges. Chnum oder Kneph ist der Gott der Wasserspenden, ein feuchter Himmels- und Regengott, der als das im Nil herbeiströmende Himmelswasser zum Spender des Segens in Ägypten wird. Die Stelle der Neith und Pacht vertritt die mütterliche Göttin Mut, die ebenso wie Pacht einen Geier zum Symbol hat und später in jenen beiden aufgeht; die Stelle des Ra vertreten Mentu und Atmu, die auf- und untergehende, oder die Oberwelts- und Unterweltssonne. Pe ist die Himmelsschale, welche den innerweltlichen Raum Nut von dem außerweltlichen scheidet und Amun zum verborgenen macht; zuerst wurde Pe als dreifach übereinanderlagernde Schale (Mond-, Sonnen- und Sternhimmel) gedacht, später als achtfach, da jeder Planet eine eigene Schale brauchte und die letzte bloß für die Fixsterne übrig blieb. Anuke ist die feste Erdscheibe, welche den innerweltlichen Himmelsraum (Nut) in zwei Hälften scheidet, einen Oberweltsraum Sate und einen Unterweltsraum Hathor. Unklar ist die Bedeutung des Seb; wahrscheinlich ist er gleich Varuna ein Gott des gestirnten Nachthimmels. Eine ursprünglich ganz lokale Bedeutung scheint der Osiriskult auf der Insel Philä besessen zu haben, der sich von da nach This und Abydos und später über ganz Ägypten ausdehnte. Während alle übrigen ägyptischen Göttergestalten auf der zoomorphischen Stufe der Versinnbildlichung stehen und durch das Zusammenfallen des hieroglyphischen Schriftzeichens mit dem tierischen Sinnbild auf derselben festgehalten werden, ist Osiris die einzige Gestalt, welche von Anfang an menschliche Bildung zeigt und niemals mit tierischen Köpfen oder Symbolen versehen wird; dies deutet darauf hin, daß derselbe ursprünglich ein lokaler Heros war, der erst nach und nach in die Stelle eines Sonnengottes einrückte, und manches in dem osirischen Mythenkreise scheint

Digitized by Google

diese Auffassung zu unterstützen, z. B. die Zurückführung der ersten bürgerlichen Gesetze und des Ackerbaues auf seine Königsherrschaft. Die oberägyptische Scheidung der Sonne in Tag- und Nachtsonne kam der Doppelwirksamkeit des Osiris auf Erden und in der Unterwelt ebenso zu gute, wie die unterägyptische Auffassung, daß alle sichtbaren Götter ebensosehr Unterwelts- wie Oberweltsgötter sind (also insbesondere Sonne und Mond, Ra-Horus und Joh), und die irdischen Kämpfe des Heroen Osiris konnten leicht mit den Kämpfen des Sonnengottes gegen die Schlange der Finsternis verschmelzen. Schon in der Pyramidenzeit finden sich die ältesten Teile des Totenbuches, in welchen Osiris im Totenreich als Richter (Serapis) fungiert und der „im Lichte des Osiris Erscheinende" die Versicherung abgibt, die verschiedenen Arten der Sünde vermieden zu haben.

Das hier gezeichnete Bild wurde durch den Einbruch der semitischen Hirtenvölker nur insofern geändert, als die ersten Generationen des erobernden Kriegervolkes sich feindselig gegen die Götter des unterjochten verhielten und die ausschließliche Verehrung ihres eigenen Gottes fortsetzten. Dieser Gott war derselbe wie bei allen Semiten der syrischen Küste, die Einheit von Himmelsgott und Sonnengott, aber so, daß die zerstörende Gluthitze des letzteren im Vordergrund stand; es war der spätere Bel oder Jaho oder Jahve, der damals Seth geheißen haben muß,[1]) denn unter diesem Namen ist er in das ägyptische Göttersystem eingetreten. Die Ägypter, welche die auch in ihrem Kulturlande unter Zelten wohnenden schmutzigen und rohen Nomaden verachteten und als ihre Unterdrücker haßten, sahen in deren Gotte Seth das Sinnbild der über sie gekommenen bösen, feindseligen Macht, und in der Tat konnte dieser nach Menschenblut dürstende Gott der Gluthitze im Vergleich mit ihren friedlichen und freundlichen Göttern nur als ein böser Gott erscheinen. Daran änderte sich nichts, als in der dritten Generation der Hyksoskönige die offizielle Verschmelzung der ägyptischen und Hyksosreligion stattfand; vielmehr blieb Seth immer der Spezialgott der ausländischen Kriegerkaste, der den einheimischen Ägyptern als Typus einer bösen und feindseligen Gottheit galt. Als dann später von Oberägypten aus allmählich die Wiederherstellung des Nationalstaates erfolgte, bekundete sich der Haß gegen den eingedrungenen Kriegesgott dadurch, daß in allen Denkmälern der Hyksoszeit die Hieroglyphe

[1]) In dem alttestamentlichen Stammbaum des Elohisten steht dieser Name vor Enos.

des Seth ausgekratzt wurde. Auch das in den ägyptischen Kultus eingedrungene Menschenopfer wurde wieder ausgemerzt, indem Tiere zu Stellvertretern der zu opfernden Menschen bestimmt wurden.

Die Erinnerung an diesen Kampf der guten Götter mit dem bösen erhielt sich auch im neuen Reich; sie verschmolz erstens mit dem Kampf des Ra gegen die Schlange Apep und zweitens mit den Kämpfen des Osiris, und projiziert sich drittens in eine mythische Urzeit hinaus als Kampf der guten Götter mit den bösen, welcher eine höchst wichtige Rolle in der Kosmogonie des theologischen Systems spielt. Wenn auch die Hieroglyphe des Seth ausgekratzt wird, er selbst verschwindet nicht wieder aus dem ägyptischen Göttersystem; er genießt nicht, wie die guten Götter eine eigentliche religiöse Verehrung, aber doch werden ihm Opfer gebracht zur Beschwichtigung seines Grimmes. Seth, oder wie ihn die Griechen nennen: Typhon, vereinigt in sich die böse Seite des Sonnengottes mit der Gluthitze des dörrenden Wüstenwindes und der Schlange Apep, d. h. der Dunkelheit, welche den guten Sonnengott verschlingen will. Alle schädlichen und bösen Wirkungen der Natur stammen von ihm, die salzige Meerflut im Gegensatz zum befruchtenden Nilwasser, die schädlichen und widerspenstigen Tiere (Krokodil, Nilpferd und Esel), ferner rote Haare. Von ihm stammt alles Unregelmäßige, Ordnungslose und Unbeständige; er ist der Vater der Lüge und Verleumdung. So bilden sich hier aus geschichtlichen Ursprüngen die Grundlagen eines ethischen Götter-Dualismus, der nur darum nicht zur Entfaltung gelangt, weil die ganze Betrachtungsweise der Ägypter noch mehr naturalistisch als ethisch ist, und weil Osiris, der gute Widersacher des bösen Gottes, in der Masse der Göttervielheit noch zu sehr verschwindet. Der ethische Dualismus zwischen Osiris und Typhon ist vorhanden, aber er spielt im theologischen System der Ägypter doch nur eine untergeordnete nebensächliche Rolle, während er bei den Parsen zum Angelpunkt des theologischen Systems selbst wird. In dem großen kosmogonischen Götterkampf der Ägypter kämpft sogar Seth noch auf Seite der guten Götter gegen die Empörer; soweit ist sein Charakter davon entfernt, typischer Repräsentant des bösen Prinzips im gesamten Weltprozeß zu sein, wie Ahriman es wirklich ist.

Für die religiöse Praxis des neuen Reiches tritt allerdings der Osiriskultus allmählich mehr und mehr in den Vordergrund, weil er der menschlichste und dramatisch-lebendigste der ägyptischen Götter ist; Hand in Hand damit geht die Durcharbeitung der Vor-

stellungen vom Jenseits und dem Totengericht des Osiris. Seth und Osiris, die nun wie ein Paar feindlicher Brüder erscheinen, erhalten nun auch wirklich eine gemeinsame Abstammung zugeschrieben; Seb und Nut gelten als ihre Eltern, Isis, Nephthys und Arveris als ihre Geschwister. Die fünf Geschwister Osiris, Typhon, Arveris, Isis und Nephthys haben keine besonderen Monate, sondern müssen sich als jüngere Götter mit den fünf Zusatztagen begnügen, welche das alte, 360 Tage zählende Jahr bei der Regulierung des Kalenders zugelegt erhielt.

Der Osirismythos ist ursprünglich nichts als der ägyptische Jahresmythos, wenn auch diese Bedeutung sich später wegen Verschiebung der Zeitrechnung zu den Jahreszeiten verwischt hat. Osiris waltete segensreich über dem Lande (die Sonne vor Eintritt der Hitze); da verschwor sich Typhon mit 72 Männern (den Tagen der größten Hitze) gegen ihn, tötete ihn am Tage der größten Hitze, wo die Sonne durch den Skorpion geht, legte den Toten in einen Sarg und warf diesen in den Nil. Isis, die Erde, seine Schwester und Gemahlin, sucht, ihrer Fruchtbarkeit beraubt, trauernd den Entrissenen, dessen zeugende Naturkraft während dieser Zeit dem Lande entzogen ist; sie findet ihn, aber Typhon zerstückelt ihn und zerstreut die 27 Stücke auf die 27 Distrikte Ägyptens. So kommt der Segen der entschwundenen Frühjahrssonne dem ganzen Lande zugute, nur ihre Zeugungskraft ist dahin, von der Hitze ertötet. Aber Osiris stirbt nicht für immer, er lebt in doppeltem Sinne fort, erstens unsichtbar als Sonne der Unterwelt, als König und Richter im Totenreich, und zweitens in seinem Sohne Horus, der neuen Jahressonne, die seinen Tod rächt, indem sie durch Neubelebung der Natur die Unfruchtbarkeit der Hitze überwindet. So wird Osiris in seiner Einheit mit Isis und Horus der Gott des unzerstörbaren aus dem Tode wiedererstehenden Lebens, der Lebensspender nicht nur für die Lebendigen, sondern auch für die Toten, der Bürge der Auferstehung für die Sterbenden, wie der König und Richter im Reiche der vom Tode neu Erstandenen. Sein Kultus konzentriert sich auf ein Trauerfest der Totenklage am oben bezeichneten Tage seiner Ermordung und in ein Freudenfest des Auferstehungsjubels, wenn die ersten Keime aus dem durch die Überschwemmung neu befruchteten Boden sprießen. Wie er und Horus mit Ptah und Ra allmählich immer inniger verschmelzen, so die mütterliche Erdgöttin Isis mit den mütterlichen Himmelsgöttinnen Mut, Pacht und Neith, deren Attribute und Würden sie schließlich auf sich vereinigt.

In Verbindung mit dieser Vertiefung und räumlichen Ausbreitung des Osiriskultus vollzog sich naturgemäß eine Durcharbeitung der Vorstellungen über die Schicksale der Verstorbenen. Das Totenbuch, welches den Mumien mitgegeben zu werden pflegte, nimmt im neuen Reich größere Dimensionen an und erweitert die dramatische Darstellung des Totengerichts zu einer Schilderung der Wanderung der Seele durch die Unterwelt bis zum Eintritt in den Palast des Osiris und nachher ihres Aufsteigens in die höheren Sphären des Weltraumes, des Mondes und der Sonne, bis sie endlich in den obersten himmlischen Räumen bei den höchsten größesten Gottheiten anlangt. Nur dieser dem Toten erwünschte und von den Angehörigen gewünschte glückliche Ausgang des Gerichts gelangte in den ihm beigegebenen Papyrusrollen zur Darstellung, während sich über einen ungünstigen Ausgang des Gerichts in diesen Urkunden nur gelegentliche Andeutungen finden. Aus anderweitigen Quellen wissen wir, daß die zum Eingang in den Himmel noch nicht geläutert genug befundene Seele den irdischen Läuterungsprozeß wiederholen mußte, d. h. daß sie nach einiger Zeit in einen menschlichen Leib zurückkehrte, um daselbst eine neue Gelegenheit zur Prüfung und Reinigung zu finden. Dies ist die Lehre von der Seelenwanderung, welche mit dem Glauben zusammenhängt, daß in einer, wenn auch langen, doch endlichen Zeit alle Geister gereinigt in den Schoß der Urgottheit einkehren werden.

Die Erde ist also eine Art Purgatorium, eine Läuterungsanstalt für die Geister von der ihnen anhaftenden sittlichen Unreinheit. Das Leben ist eine Prüfungszeit, eine Gelegenheit, welche der Seele von der Vorsehung geboten wird, um sich mit Hilfe eines sittlichen und reinen Wandels von der ihr anhaftenden Unlauterkeit zu befreien und zur Vereinigung mit den höchsten Göttern fähig und würdig zu machen; benutzt die Seele diese Gelegenheit in ausgiebigem Maße, so kürzt sie ihre Prüfungszeit ab, versäumt sie diese Benutzung, so muß sie noch öfter in die irdische Hölle zurückkehren. Der Leib ist ein Kerker, welchen zu bewohnen die Seele verdammt ist, um die Versuchungen der Fleischeslust zu erfahren, um im Kampfe mit ihr die sittliche Kraft des Geistes zu stählen und an der Überwindung des fleischlichen Antriebes zur Sünde die wiedererrungene Reinheit zu erproben und zu bewähren. Die Erde ist ein Jammertal, in das die Seele verbannt ist, um durch die Leiden des Lebens eine vor der Geburt begangene Sünde abzubüßen, um eine vorzeitliche Schuld

Digitized by Google

zu sühnen und so den ursprünglichen *status integritatis* wiederzugewinnen. Die Erde ist ein für diesen Zweck hergerichteter Schauplatz, also keineswegs die ursprüngliche und von der Gottheit beabsichtigte Gestalt der Welt, sondern eine Veranstaltung *ad hoc*, die nach Erfüllung ihres pädagogischen Zweckes wieder zu verschwinden bestimmt ist; sie ist eine Art *creatio secunda*, eine Vergröberung und Verschlechterung der ursprünglichen reineren und vollkommeneren Schöpfung, die als Folge einer Verschuldung des Geisterreiches zu betrachten ist, und ebenso sehr zur Buße wie zur Sühne, zur Strafe der Schuld wie zur Aufhebung ihrer unseligen geistigen Folgen dienen soll.

Wir begegnen hier einer Anschauungsweise, deren Schößlinge sich (hauptsächlich durch Vermittelung des Buches Henoch) bis in die Gegenwart hinein erstrecken, und welche in allen Punkten von derjenigen der damaligen indogermanischen Völker abweicht. Zunächst ist es der Glaube an die vom Leibe unabhängige individuelle Fortdauer der Seele und die folgerichtig damit verbundene Annahme ihrer Präexistenz, was dabei auffällt; dieser Glaube konnte zu so früher Zeit nur in einem Volke entstehen, das durch hohe Kultur sich ein bedeutendes Abstraktionsvermögen erworben hatte, und zugleich das leibliche Dasein und sinnliche Leben zugunsten des geistigen geringschätzte und mißachtete. Den Leib als den Kerker der Seele und die Erde als ein höllisches Jammertal betrachten kann nur ein Volk von pessimistischer Grundstimmung, dessen Sehnsucht nach einem höheren geistigen Leben groß genug ist, um seinen Wünschen Flügel zu leihen. Nur ein Volk von tief sittlichem Bewußtsein kann auf den Gedanken kommen, die traurige Beschaffenheit des irdischen Lebens als Folge einer vorzeitlichen Kollektivschuld von einem Teile des Geisterreiches und die Verurteilung der Einzelseele zur leiblichen Kerkerhaft als Folge einer individuellen Beteiligung an dieser Kollektivschuld anzusehen; nur ein Volk von tief religiösem Sinn kann darauf verfallen, den Glauben an die Güte seiner Gottheit mit der traurigen Wirklichkeit durch die Annahme zu vereinbaren, daß letztere für die Gesamtheit wie für den einzelnen nur der providentiell geordnete Läuterungsweg zu einem leidenslosen ewigen Leben im Himmel sei, und den Schwerpunkt dieses ewigen Lebens in einer Vereinigung mit den höchsten Göttern zu suchen. Ist nun doch einmal der Leib für einen Kerker, d. h. für ein gleichgültiges Akzidenz der Seele erklärt, so scheint es keine Schwierigkeit mehr zu bieten, daß dieselbe Seele der Reihe

nach mehrere materielle Gehäuse bewohnt; vielmehr muß man es ganz folgerichtig gedacht nennen, daß die zum Purgatorium bestimmte Erde jede Seele so oft in sich aufnimmt, bis der Läuterungszweck an derselben erfüllt ist.

Zu Anfang des letzten vorchristlichen Jahrtausends, wenn nicht schon zu Ende des vorletzten, erfährt diese Lehre von der Seelenwanderung eine Erweiterung, welche in ihrer Nachwirkung auf die indischen Religionen ebenfalls bis auf die Gegenwart fortdauert. Es mußte nämlich die Frage aufgeworfen werden, was aus den Seelen würde, welche ihre letzte menschliche Inkarnation nicht nur nicht zur Verminderung ihrer sittlichen Unlauterkeit benutzt hatten, sondern zur Verschlimmerung derselben durch unreinen Wandel gemißbraucht hatten. Für solche schien die bloße Wiederholung des menschlichen Lebens kaum eine Aussicht auf Besserung darzubieten, weil sie ja in den neuen Lebenslauf mit einem höheren Grade von Unreinheit behaftet eintreten würden, als in den letzten, der ohnehin schon ein negatives Resultat ergeben hatte. Auf der anderen Seite erhob sich das Problem, was denn die Tiere in der Heilsökonomie der Schöpfung zu bedeuten hätten, und beide Fragen schienen eine gemeinsame Antwort zu finden, wenn man die Tierleiber den den Prüfungen des menschlichen Lebenslaufes erlegenen Seelen in demselben Sinne zum Wohngehäuse und Bußkerker anwies, wie man die Menschenleiber den gefallenen Seelen des Geisterreiches zur Stätte angewiesen hatte.

In tierischen Inkarnationen hat die Seele die in einem menschlichen Lebenslauf begangenen Sünden abzubüßen, wie sie in menschlichen Inkarnationen die vor jeder Geburt kontrahierte Schuld zu sühnen hat; wie die letzteren nur dazu dienen, ihr den zur himmlischen Vereinigung mit den Göttern erforderlichen Grad der Reinheit zurückzuerwerben, so dienen die ersteren nur dazu, ihr den zu einer ersprießlichen menschlichen Inkarnation erforderlichen Grad von Reinheit zurückzugewinnen; ist die Menschheit das Purgatorium für die Sünden des Geisterreiches, so ist das Tierreich das Purgatorium für die bis zum Tode ungesühnten Sünden der Menschen. Je nach dem Grade der menschlichen Sünden dauert der Zyklus tierischer Inkorporationen längere oder kürzere Zeit bis zur Wiedergeburt als Mensch (schlimmstenfalls eine Hundssternperiode von etwa 3000 Jahren); je nach der Beschaffenheit der begangenen Sünden richtet sich die Art der Tiere, welche die Seele zu bewohnen hat (z. B. ein Schwein zur Strafe für Völlerei). Nachdem dieser Glaube festen Fuß ge-

Digitized by Google

faßt, erstreckte sich die Richtertätigkeit des Osiris natürlich auch auf die Bestimmung der tierischen Seelenwanderung. Neben dieser Auffassung von der tierischen Seelenwanderung läuft allerdings noch eine zweite her, welche die Buße der Seelen für die Sünden ihrer menschlichen Lebensläufe durch Strafen, die sie in der Unterwelt erleiden, bewirkt werden läßt; vielleicht gab es Vergehen, für welche die Einschließung in Tierleiber noch keine ausreichende Buße schien, so daß Osiris schwerere Martern (nach Art unserer Höllenstrafen) verhängen mußte. Beide Arten des Strafvollzuges ergänzen sich nach ägyptischer Anschauung, ohne sich zu widersprechen.

So erscheint die einzelne Lebensdauer eines Menschen nur als flüchtig enteilender Augenblick in dem ewigen Leben seiner unsterblichen Seele, und die irdischen Lebensinteressen als unendlich klein und gleichgültig gegen das allein wahrhafte Interesse des Individuums: die Beschleunigung seines Sühnungs- und Läuterungsweges. Die wahre Heimat der Seele ist im Himmel, von wo sie in den irdischen Kerker hinabgestiegen und wohin sie dereinst zurückkehren soll, um wieder zu werden, was sie vor ihrem Falle war, ein seliges Glied des reinen Geisterreiches. Wie kann da ein wohlverstandener Eigennutz auf etwas anderes abzielen, als auf die möglichst baldige Erlösung aus dem Purgatorium der Seelenwanderung, d. h. auf möglichst intensive Benutzung des zeitweiligen Lebens zur Läuterung, damit nach dem Tode der erlöste Geist in seine himmlische Heimat eingehe? Hiermit ist dem religiösen Interesse in einem Grade praktisch der Vorrang vor allen weltlichen Interessen eingeräumt, wie wir es noch auf keiner zuvor erörterten Entwickelungsstufe des religiösen Bewußtseins gefunden haben; mit anderen Worten: die Schwerpunktsverlegung aus dem irdischen in den himmlischen Egoismus, aus der zeitlichen in die ewige Selbstsucht schließt auf der Stufe des egoistischen religiösen Bewußtseins die höchstmögliche Steigerung der Religiosität in sich und ist deshalb als ein Fortschritt von ungeheurer Tragweite zu betrachten.

Was die Lebensführung in diesem Sinne erschwert, sind die fleischlichen Begierden, der Nahrungs- und Geschlechtstrieb, die ihren Sitz im Bauche haben, und die aus ihnen entspringenden ungerechten Gelüste. Wenn der übrige Leib eines Verstorbenen, um die Unreinheit der Verwesung von ihm abzuwehren, einbalsamiert wird, so werden die den Bauch füllenden Eingeweide dessen nicht würdig befunden; sie werden in den Nil geworfen, den

Fischen und Krokodilen zum Fraße. Ein häufig gebrauchter Spruch lautet: „Die Gerechtigkeit seinem Geiste, die Missetat seinem Bauch!“[1]) Außer den fleischlichen Gelüsten sind es aber auch noch die Einflüsse böser göttlicher oder dämonischer Mächte, welche den Menschen in Versuchung und Sünde verstricken, und zwar räumt der Mensch dem Walten solcher Mächte um so mehr Spielraum und Angriffspunkte ein, je mehr er selbst bereits der Sünde und Unreinheit verfallen ist. Darum ist es desto dringender erforderlich, jede Unreinheit und jedes Unrecht auf das sorgsamste im ersten Keime zu meiden, weil der erste Schritt den bösen Mächten Einfluß gestattet und so die Gefahr der folgenden Schritte steigert.

Weil die Menschenseele, auf sich allein gestellt, kaum den doppelten Versuchungen des Fleisches und der bösen Mächte gewachsen wäre, darum ist ihr von Geburt an ein reiner Geist als guter Genius oder Schutzgeist beigesellt, der sie durch das Leben begleitet, und ihr seinen Beistand angedeihen läßt; auf die Beschaffenheit dieses Schutzgeistes kommt viel an und bleibt dem ratlosen und hilfsbedürftigen Menschen als letzte Zuflucht die Beschwörung des Schutzgeistes übrig, welche den Zweck hat, denselben zur Raterteilung oder auch wohl zur Hilfe zu zwingen. Die Geisterbeschwörung reicht in Ägypten bis in ein hohes Alter zurück, bezieht sich aber immer auf den Schutzgeist des Fragenden und Hilfsbedürftigen; diese religiöse Rechtfertigung ist ihr beim Übergang auf andere Völker verloren gegangen. Der Schutzgeist ist gewissermaßen eine Personifikation der helfenden und tragenden göttlichen Gnade, wie sie einer kindlichen, auf das Konkrete gerichteten Anschauungsweise wohl entspricht, und spielt deshalb dieser Glaube an persönliche Schutzgeister oder Schutzengel bis heute in den verschiedensten Religionen, wenn nicht im offiziellen Dogma, so doch im Volksglauben, eine bedeutende Rolle.

Aber wichtiger als diese Hilfe der Schutzgeister ist die Mitgliedschaft am Gottesreich, das ägyptische Staatsbürgertum, welches die Teilnahme an der Staatskirche und ihren Segnungen in sich schließt. Wenn die Griechen einen Verstorbenen zuhöchst darum priesen, daß er aus edlem Geschlechte gewesen, so priesen die Ägypter ihre Toten vor allem darum, daß er gut erzogen und

[1]) Hier liegt offenbar die geschichtliche Wurzel der jüdisch-christlichen Lehre von der Sündhaftigkeit des Fleisches und von dem fleischlichen Ursprung aller sündhaften Begehrungen.

wohl unterrichtet gewesen, und dadurch dazu geführt worden sei, fromm gegen die Götter, gerecht und mäßig zu leben. Was der Ägypter vor allen Menschen voraus hat, ist die Kunde von seiner Offenbarungsreligion, welche ihm sowohl die transzendenten Motive zur weltverleugnenden Frömmigkeit und die Mittel zur Vermeidung und Wiederbeseitigung der Unreinheit liefert, als auch die Teilnahme an einer Gemeinschaft von Glaubensgenossen eröffnet, welche ihn in der Frömmigkeit erzieht und erhält und in der Ausübung des Glaubens unterstützt. Die Kirche leitet jeden seiner Schritte von der Geburt bis zum Grabe und vergewissert ihn des Heils, zu dessen Erlangung sie ihm die Mittel bietet; theoretisch stützt sie sich dabei auf die Offenbarung, praktisch auf den theokratischen Staat oder das Gottesreich.

Die Offenbarung war niedergelegt in 42 heiligen Büchern, die verschiedenen Verfassern zugeschrieben wurden, deren ältester Grundstock aber auf einen mythischen Priester oder Propheten, den Stifter und Vorsteher der Priestergemeinschaft, zurückgeführt wurde, welcher als der einmal große Thoth (oder Lichtbringer) bezeichnet wurde. Alle sind Offenbarung, insofern sie durch Inspiration den Verfassern eingegeben sind, und zwar von seiten des Mondgottes Joh, des zweimal großen Thoth; dieser wiederum hat das Licht der Wahrheit nicht aus sich selbst, sondern ebenso wie das physische Licht von der Sonne Ra, dem dreimal großen Thoth (Hermes trismegistos), der es im Namen und als Vertreter der Urgottheit, d. h. als Amun-Ra den Menschen offenbart. Die Analogie der physischen und intellektuellen Erleuchtung führt also in Ägypten wie in Persien dazu, den Lichtgott zum Träger der Offenbarung zu wählen, wie ja auch in Griechenland der lichte Sonnengott Apollon und der Lichtgott Hermes den Willen des Vaters Zeus kund tun. Diese 42 Bücher enthielten die kanonische Kodifizierung des theologischen Systems und gliederten sich analog den Klassen und Ordnungen der Priesterschaft. Zehn Bücher enthielten die Theologie und Jurisprudenz, zehn die Ritualvorschriften über den Gottesdienst und die Zeremonialgesetze, zehn die Wissenschaften (Geometrie, Astronomie, Geographie, Kosmographie und Hieroglyphenkunde), vier die praktische Astrologie und Kalenderlehre, zwei die gottesdienstlichen Hymnen und Gebete und sechs die Medizin. Die eigentliche Kenntnis dieser Schriften und der sich anknüpfenden theologischen Literatur war natürlich auf den Priesterstand beschränkt, schon deshalb, weil dieser allein schriftkundig war; aber was den Laien zu wissen

nötig war, das durch Lehre und Unterweisung ihnen zu übermitteln, war eben Aufgabe des Priesterstandes.

Wir dürfen nicht daran zweifeln, daß diese Aufgabe gut erfüllt worden ist, wenn man einen Verstorbenen vor allem wegen der erhaltenen guten Erziehung und Belehrung pries, und wir können sicher annehmen, daß in bezug auf die Sittenlehre mindestens dasjenige Gemeingut des Volkes war, was im Totenbuch der Verstorbene als Bekenntnis vor dem Totengericht vorzutragen hat. Alle 42 Götter, welche zugleich Unterweltsgötter sind, fungieren bei demselben als Richter, und vor jedem dieser 42 Richter beteuert der Verstorbene, von einer bestimmten Art von Sünde frei zu sein. So sagt er z. B. vor dem vierten: ich habe nicht gestohlen; vor dem fünften: ich habe nicht vorsätzlich getötet; vor dem neunten: ich habe nicht gelogen; vor dem dreizehnten: ich habe nicht verleumdet; vor dem zweiundzwanzigsten: ich habe nicht die Ehe gebrochen; vor dem zweiundvierzigsten: ich habe nicht Gott verachtet in meinem Herzen. So waren die sittlichen Grundsätze dem religiösen Bewußtsein der Ägypter in gedächtnismäßiger Fassung eingeprägt, und zwar nicht in imperativer Form, sondern als unerläßliche Voraussetzungen der transzendent-eudämonistischen Wünsche. Die moralische Heteronomie liegt also der ägyptischen Religion zwar zugrunde, sofern die Forderungen des sittlichen Bewußtseins in geoffenbarte Vorschriften des göttlichen Willens hinausprojiziert werden, aber sie tritt nicht als Heteronomie in den Vordergrund, sondern läßt dem transzendenten Eudämonismus prinzipiell den Vortritt, und begnügt sich damit, die göttlichen Gebote als die Bedingungen zu formulieren, durch deren Erfüllung der transzendente Egoismus den Rechtsanspruch auf die Befriedigung seines eudämonistischen Verlangens erworben zu haben glaubt.

Was die Bedingung der Reinheit des Wandels anbetrifft, so schwimmen hier, wie in allen naturalistischen Religionen, die Begriffe von leiblicher und geistiger Reinheit noch ungeklärt durcheinander; es werden z. B. jeden Monat drei Tage lang Klistiere, Abführ- und Brechmittel gebraucht, um die Unreinheit aus dem Körper zu entfernen. Die skrupulösen Vorschriften über die Beschaffenheit der Nahrung und Kleidung und über die vorzunehmenden Waschungen können als Prototyp für die ähnlichen, wenn auch abweichenden Vorschriften aller jüngeren Religionen betrachtet werden. Da die nicht das ägyptische Reinheitszeremoniell beobachtenden Fremden jedenfalls unrein sind, und die Be-

rührung mit ihnen verunreinigend wirken muß, so ist der Abschluß gegen Fremde, namentlich beim Essen und Trinken, einer der wichtigsten Punkte. Alle diese Dinge wurden wohl zumeist durch die Praxis erlernt, in welche der angehende Bürger des Gottesreichs durch Familienerziehung und Vorbild der Landsleute eingeführt wurde. — Die ägyptische Weltanschauung war übrigens, wenn sie auch auf pessimistischem Grunde ruhte, nichts weniger als finster und asketisch; war doch die Seele zu himmlischer Seligkeit bestimmt, warum sollte sie nicht schon hienieden in diesem irdischen Jammertal sich dankbar frommen Sinnes der Güter erfreuen, welche der Segen der Götter ihr in selbst dieser Prüfungszeit vergönnte? Nicht der Genuß an sich war verpönt, sondern nur die Unlauterkeit der Gesinnung im Genuß, die begehrliche Unmäßigkeit, die selbstsüchtige Ungerechtigkeit, die Mißachtung der Reinheitsvorschriften im Genießen. — Doppelt peinlich sind natürlich die Reinheitsansprüche an die Vermittler zwischen den Menschen und Göttern, an die Priester und den König.

Der König vertritt Staat und Volk den Göttern gegenüber, z. B. beim Opfer; er ist selbst oberster Mittler im Gottesreich und bedarf keiner priesterlichen Mittler mehr. Sein Geschlecht stammt von Göttern ab, und er heißt deshalb Sohn Amuns oder Ras; zur möglichsten Reinerhaltung und Konzentration des göttlichen Blutes dient die Geschwisterehe, und selbst Usurpatoren suchen stets durch Verheiratung mit einer Prinzessin von Geblüt wenigstens ihrer Dynastie die Vorzüge der Legitimität zu sichern. Auf Bildern werden die Könige schon als Kinder von Göttern geweiht und von Göttinnen gesäugt. Der König ist nicht bloß Sohn Ras (Pharao) sondern auch dessen irdischer Stellvertreter, er heißt demgemäß „die Sonne, welche der Welt geschenkt ist", welche über dem Lande strahlt und Segen und Gedeihen gibt; wie Ra selbst wird er als Spender des Lebens, Herr der Wahrheit und Gerechtigkeit gepriesen, und eine gesunkene Priesterschaft beeilte sich, solche überschwengliche Titulaturen auch Eroberern oder Usurpatoren aufzudrängen, und den Feind oder Empörer als „guten Gott" zu feiern. Diese Vorzüge mußte der König allerdings durch die Unterwerfung unter einen unglaublichen Zwang des Zeremoniells erkaufen, von dem erst Amasis im 6. Jahrhundert sich zu emanzipieren wagte, und auch diesem war das nur möglich, weil inzwischen das wachsende Ansehen des Oberpriesters von Theben die Bedeutung des Königs als Oberhaupt der Kirche ohnehin in den Schatten gestellt hatte. Die sozialpolitische Macht des Königs

beruhte darauf, daß er alleiniger Grundherr war und durch die 20% Grundsteuer, die er von dem dritten Stande erhob, auch zum Ernährer der Kirche wurde. Zugleich war er oberster Richter und Quelle des Rechts im Namen der Götter, in dessen Aufzeichnung und Auslegung die Priester ihn und seine Beamten unterstützten.

Aus der Volkssitte ist besonders die Monogamie und die mit ihr zusammenhängende rechtliche Gleichstellung des weiblichen und männlichen Geschlechts hervorzuheben; Ägypten ist das erste Land, in welchem das Weib zu einer würdigen und dem Mann koordinierten Stellung gelangt, in einem Grade, der in vielen christlichen Kulturvölkern der Gegenwart selbst heute noch nicht wieder erreicht ist.

So beschaffen war der Zustand der ägyptischen Theokratie und ihres religiösen Volksbewußtseins im neuen Reich; nebenher hatte sich aber zugleich eine theosophische Systematisierung der Götter und eine spekulative Durchbildung des Verhältnisses derselben zur Menschheit entwickelt. Diese Spekulationen blieben freilich in der Hauptsache esoterische Priesterweisheit, aber ihre Hauptergebnisse, welche sozusagen den höheren metaphysischen Rahmen der gesamten ägyptischen Weltanschauung bildeten, sickerten doch mehr oder minder in das religiöse Bewußtsein der gebildeten Laien ein und wurden sogar mitbestimmend für die Weltanschauung des Volkes, ohne daß das letztere über diesen Zusammenhang eine klare Einsicht erlangt hätte. Diese Spekulationen drangen sogar über die Grenzen Ägyptens hinaus und vertieften z. B. die Religionen der westasiatischen Küstenvölker; selbst das Griechentum bemühte sich, die Grundideen dieses theosophischen Systems sich anzueignen und mit seinem religiösen Vorstellungskreise zu verschmelzen. Die letzteren Bestrebungen begannen etwa mit Onomakritos zur Pisistratidenzeit und reichen bis tief in die nachchristlichen Jahrhunderte hinein; diese etwa tausendjährige Literatur wird unter dem Namen der orphischen Theologie zusammengefaßt[1]), und ist wohl geeignet, uns in demselben Sinne zum orientierenden Wegweiser in der ägyptischen Theosophie zu dienen,

---

[1]) Eines der interessantesten und vollständigsten, aber auch jüngsten Denkmäler dieser Literatur ist das orphische Gedicht, von welchem Röth in seiner „Geschichte der abendländischen Philosophie" (2. Aufl. Bd. II. S. 623 bis 755) eine Analyse gegeben hat; der Wert dieser Analyse an und für sich ist deshalb um nichts geringer, weil das Gedicht nicht, wie Röth annimmt, von Pythagoras herrührt, sondern aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten stammt.

wie die Berichte der griechischen Klassiker uns zum Wegweiser im Verständnis der ägyptischen Volksreligion gedient haben. Die lange Dauer und der frühe Beginn der orphischen Theologie in Griechenland beweist zur Genüge, daß auch das theosophische System der Ägypter, aus dem sie geschöpft ist, sich im Laufe des neuen Reiches sehr allmählich entwickelt hat; immerhin dürfte der Kulminationspunkt der ägyptischen Spekulation erst in das letzte halbe Jahrtausend vor Christo fallen, und scheint bei der stationären Langsamkeit des ägyptischen Geisteslebens wenig darauf anzukommen, ob der stumpfe Gipfel zwischen Ausbildung und Verfall ein paar Jahrhunderte früher oder später angenommen wird.[1]) Um nicht in unnütze Wiederholungen zu verfallen, habe ich die Darstellung dieser Seite des theologischen Systems im neuen Reich bis hierher zurückgestellt, wo sie nun mit der Darstellung der spekulativen Theosophie des letzten halben Jahrtausends vor Christo vereinigt werden kann, da letztere nur den vollendenden Abschluß des ersteren repräsentiert.

Die Urgottheit als Einheit, welche der Anfang von allem ist und zu welcher alles am Ende der Zeiten zurückkehrt, also Urgrund und Endziel des Weltdaseins ist Amun. Er ist die an und für sich bestimmungslose Unendlichkeit, welche aber doch die Bestimmungen oder Attribute in sich beschließt, aus denen die Welt sich entfaltet. Wir würden ihn heute als das Absolute bezeichnen. Der Name Amun, der Verborgene, drückt sein Wesen nur negativ, und nur relativ in bezug auf die Geschöpfe in der Welt aus; Namen nennen ihn nicht, Eigenschaftswörter vermögen seine Natur nicht auszudrücken, er ist nur er selbst. Darum finden wir im Totenbuch für den verborgenen Gott die Bezeichnung Nu-puk-nu, d. h. „Ich bin, der ich bin", also das Vorbild der späteren Interpretation des Namens Jaho oder Jahve. Ein solches bestimmungsloses Absolutes kann natürlich weder persönlich noch geistig gedacht werden, es ist einfach das Undenkbare; die Anschauung hält sich an die sensualistische Auffassung seiner Attribute, oder Seiten, oder Momente, und der Gedanke begnügt sich mit der Stellung der Aufgabe, Amun als höhere Wesenseinheit dieser Attribute zu denken.

---

[1]) Deshalb behält auch die Röthsche Darstellung des „ägyptischen Glaubenskreises" Bd. I. S. 110—238) trotz aller Berichtigungsbedürftigkeit im einzelnen doch im großen und ganzen ihren spekulativen Wert, wenn sie auch aus dem 6. Jahrhundert in ein späteres verlegt werden muß, wogegen seine Darstellung der Pythagoräischen Philosophie allerdings durch den oben erwähnten Irrtum völlig unbrauchbar wird.

Dieser Attribute sind nun vier, welche zusammen eine Vierheit oder Tetraktys bilden: Geist und Stoff, Zeit und Raum. Der Geist ist Chnum oder Kneph, der Äther oder die Weltluft, das Windeswehen (phönizisch Kol-piach), das ja in den meisten Sprachen die etymologische Wurzel des Wortes Geist bildet (z. B. πνεῦμα); der Stoff ist Neith, die flüssige und feste Materie im Gegensatz zum flüchtigen Äther. Die Zeit ist Seb oder Sebek, hier nicht vom Sonnengott abgeleitet, sondern von Seb, dem Sternenhimmel, weil die Ägypter größere Zeiträume nach Hundssternperioden (von etwa 3000 Jahren) rechneten und in den noch seltener wiederkehrenden Konstellationen des Sternenhimmels eine anschauliche Annäherung an die Unendlichkeit der Zeit sahen. Der Raum ist Pacht, die Leere, die gähnende Kluft (Chaos), der inhaltlose dunkle Urraum (Erebos), zugleich der Mutterschoß alles Werdens (Eileithyia)[1]). Wir stehen also hier völlig auf naturalistisch-sensualistischem Boden. Die Formen der sinnlichen Anschauung, Raum und Zeit, werden zu selbständigen Vorbedingungen des materiellen Weltprozesses erhoben und in naiv-realistischer Weise zu realen Entitäten hypostasiert; die Materie wird einerseits in ihrem gasförmigen, andererseits in ihrem festen und flüssigen Aggregatzustand zum einzigen Prinzip neben den Anschauungsformen erhoben. Wir würden diesen sensualistischen Naturalismus als Materialismus bezeichnen dürfen, wenn nicht dieses Wort in der neueren Philosophie eine speziell mechanistische, unlebendige und geistfeindliche Bedeutung erhalten hätte, während aller antike Materialismus wesentlich Hylozoismus ist, d. h. in aller Materie Leben und Seele sieht, und den Geist in ganz naiver Weise als eine besondere Art der Materie (Äther oder Luft) betrachtet. Darum ist es besser, bei dem Ausdruck Naturalismus stehen zu bleiben.

Es ist nach dem oben Gesagten klar, daß Chnum oder Kneph und Neith eigentlich identisch sind, nämlich beide die Himmelsfeuchte oder feuchte Weltluft darstellen, welche aus ihrem gasförmigen Zustand sich zuerst zu Dünsten, Nebeln und Wolken verdichtet, dann als Regen niederfällt, sich weiterhin als kreisförmiger Ozean am Horizonte sammelt, und endlich als Nil in die

---

[1]) In der orphischen Theologie entsprechen diese vier Urgötter zugleich den vier einfachen Grundzahlen: Der Geist, als in sich einfacher Äther, ist die Einheit, — der Stoff, als flüssiger und fester, ist die Zweiheit, — die Zeit, als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ist die Dreiheit und der Raum, als Ost, West, Nord und Süd ist die Vierheit.

Welt hineinströmt. Darum heißen sie auch Okeanos und Okeane, Nilos und Nila, und bedeuten so beide dasselbe, wie denn auch im Oberland Chnum die Neith praktisch ersetzte und im Unterland Neith als mannweibliche Göttergestalt den Chnum ersetzen konnte; sie sind also dasselbe Prinzip, nur das eine Mal männlich oder aktiv, das andre Mal weiblich oder passiv angeschaut (wie Yin und Yang bei den Chinesen). Die Unterschiede, welche an ihnen haften, ergeben sich erst aus dem Unterschied dieser abweichenden Auffassung, aus der Betonung der aktiven oder passiven Seite im Prinzip; nur dadurch kommt es, daß in dem einen das aktive Wehen der Luft, in der anderen das passive Niederschlagen der Feuchtigkeit und aus dieser des erdigen Schlammes in den Vordergrund gestellt wird.

Der Henotheismus bleibt also in dem materialistischen Urgötterpaar vollständig gewahrt; er wird aber auch durch die gesonderte Herausstellung eines formalistischen Götterpaares nicht alteriert. Denn ebenso wie Luft und schlammige Feuchte wurzelhaft als feuchte Weltluft identisch bleiben, so ist es auch mit dem unendlichen Raum und der unendlichen Zeit, die doch nur verdinglichte Abstraktionen von der unendlich ausgedehnten stoffschwangeren Weltluft sind, und zwar die eine nach seiten des Daseins, die andre nach seiten der Bewegung und Veränderung dieser Weltluft. Am deutlichsten ist diese Identität bei den beiden mütterlichen Allgebärerinnen Neith und Pacht, während Sebek am wenigsten mythologische Anschauungsgrundlage hat und am meisten als jüngere abstrakte Zutat zur spekulativen Vervollständigung des Systems erscheint. Zu selbständigen Attributen Amuns werden Pacht und Sebek nur dadurch erhoben, daß die Abstraktion die unentbehrlichen und unabtrennbaren Formen der materiellen Existenz und Veränderung von der Erscheinung loslöst und abtrennt; ein solches Verfahren kann nur da eintreten, wo die Anschauung bereits durch abstrakte Reflexion und Spekulation verdrängt und die Mythologie durch Theosophie ersetzt ist. Soll die Einheit, welche der Tetraktys zugrunde liegt, durch Anschauung erfaßt werden, so ist sie nichts andres als die unendlich ausgedehnte, ewig bewegte feuchte Weltluft; aber darin läge das Geständnis, daß die getanen Schritte zur Spezifikation der Urkonzeption einfach zurückgetan werden müssen, und damit ist der systematisierenden Theologie nicht gedient. Sie verlangt daher, daß die Anschauung die vier Seiten der Tetraktys in ihrer Besonderung festhalte, aber der Gedanke sich über sie zur unbe-

stimmten Einheit derselben erhebe; aber sie erreicht damit nichts, als daß der an und für sich leere Begriff des Einen seine Erfüllung doch wieder aus der Anschauung schöpft, also über den sensualistischen Naturalismus der letzteren ebenfalls nicht hinauskommt. Amun ist Amun nur für den spekulativen Gedanken; für die religiöse Anschauung ist er Amun-Chnum oder Amun-Kneph, d. h. die unendlich ausgedehnte, ewig bewegte feuchte Weltluft.

Ist Chnum und Neith einmal unterschieden, so sondern sie sich durch die Schwere; das Feuchte senkt sich in der Luft, und die Luft, der Geist Amuns, bleibt über den Wassern schweben. Der Anfang der Weltschöpfung besteht darin, daß aus dem Munde Amuns, wie aus demjenigen Brahmas, das Weltei hervorgeht, d. h. das Himmelsgewölbe Pe mit der Erdscheibe Anuke in der Mitte; da beide aus festem Stoff sind, so werden sie auch als Ausscheidungen der Neith bezeichnet. Durch diese Schöpfung oder Ausscheidung des Himmelsgewölbes werden alle vier Urgötter in einen innerweltlichen und einen außerweltlichen Teil zerschnitten, so zwar, daß der erstere endlich, der letztere aber unendlich ist. Es ist also nur ein unendlich kleiner Teil der Gottheit in der Welt (immanent), der unendlich viel größere Teil derselben ist außerhalb derselben geblieben (transzendent); aber diese Transzendenz ist eine bloß extensive, — sie ist keine intelligible, sondern eine sinnliche, keine geistige, sondern eine materielle. Das Unendliche als peripherische Sphäre bewahrt die absolute Aktivität der Urgottheit, von welcher die endliche Aktivität innerhalb der Welt nur als ein relativ-passiver Ausfluß erscheint. Die aktiven göttlichen Einwirkungen gehen somit von außen nach innen, also zentripetal, denn die Welt ist das Zentrum der unendlichen Gottheit. Der ägyptische Naturalismus ist demnach nichts weniger als ein Emanationssystem, nach welchem die Gottheit das zentrifugal ausstrahlende Zentrum der peripherischen Weltsphären bildet, es ist umgekehrt ein Immanationssystem zu nennen, nach welchem die unendliche peripherische Gottheitssphäre auf die endliche zentrale Weltkugel ihre Einflüsse hineinstrahlt. Daher kommt es auch, daß man innerhalb der Welt den Einflüssen der Urgottheit um so näher kommt, je weiter man sich vom irdischen Zentrum nach der himmlischen Peripherie entfernt, und daß der Einfluß der geschaffenen Götter auf die irdischen Vorgänge unter sonst gleichen Bedingungen um so schwächer ist, je näher sie diesen stehen, um so stärker, je ferner sie ihnen, d. h. je näher sie der himmlischen Grenze der Welt stehen.

Digitized by Google

Amun-Kneph ist nun der transzendente Teil des Kneph, während der immanente Teil desselben der zweite Kneph heißt und mythologisch als Sohn des unendlichen Amun-Kneph und seiner Gemahlin Neith bezeichnet wird. Amun-Kneph ist das sich selbst gleich gebliebene, der Veränderung des Weltprozesses fern bleibende Göttliche, der selbst unbewegliche Beweger (Kneph-Emeph) der Welt und vor allem des Himmels. Der zweite Kneph oder der Immanierte (Pan, Phan oder Phanes) ist nun der eigentliche geistig aktive Schöpfer (Menth) oder Erzeuger (Har-seph) innerhalb der Welt, und heißt als solcher Schöpfer-Erzeuger (Menth-Harseph). Er vermählt sich zu diesem Zwecke mit den immanenten weiblichen Gottheiten und erzeugt mit der Pacht die Ober- und Unterwelt, Sate und Hathor; als Gemahl der Neith heißt er „Gemahl seiner Mutter" und erzeugt mit ihr als Erstgeborene Sonne und Mond (Ra und Joh). Ptah wird als identisch mit Kneph oder Chnum, beziehungsweise als eine Metamorphose aufgefaßt, in welche derselbe eingeht, um seine Aufgabe als Demiurgos erfüllen zu können; wir sehen in dieser Auffassung die dämmernde Ahnung, daß die Wärme in den Dingen eine Wirkung des Äthers in denselben, und die Flamme bloß eine Modifikation des gasförmigen Aggregatzustandes der Materie ist. Ptah gilt als materieller Weltbildner (irdischer Eros) wie Kneph als geistiger (himmlischer Eros oder schöpferischer Erzeuger); Ra hingegen gilt als Hauptvertreter der Urgottheit in der sichtbaren Welt, als oberster und höchster der sichtbaren Götter (Hori), als individuelle Verkörperung des Amun-Kneph, und wird deshalb auch Amun-Ra genannt. Heben wir die aktiven Hauptfaktoren des Schöpfungswerkes heraus, so kommen wir auf eine Göttertrias: Amun, Kneph und Ptah. Amun ist die absolute Urgottheit oder der Urvater der Götter; Kneph als immanenter Menth-Harseph ist der geistige Urheber des Weltplans und Ordner ihrer Entstehung, oder der Sohn des Urgottes; Ptah als die den Weltstoff durchdringende Wärme ist der lebendige Verwirklicher des Weltplanes, die feurige Weltseele. Alle drei aber sind nicht bloß ihrer Natur nach gleich wie die vier Seiten der Tetraktys, sondern auch ihrem Subjekt nach identisch; Amun ist Kneph und Kneph ist Ptah.

Die bisher entstandenen Götter fuhren nun nach ägyptischer Lehre fort, sich zu vermehren, und zeugten ein zahlloses Geschlecht von Göttern und Dämonen, welche die Erde bevölkerten. Die Erde ist natürlich für den Ägypter nichts anderes als Ägypten, wie jede autochthone Kosmogonie sich immer nur auf

das eigene Land als „Reich der Mitte“ bezieht und die Nachbarländer als gleichsam zufällige Nebenschöpfungen außer acht läßt. Damals war das goldene Zeitalter; es herrschte Agathodämon, der gute Gott, persönlich, d. h. Chnum oder Kneph als Okeanos oder Nilos. In diesen harmonischen Frieden des Götter- und Geisterreiches griff Seb oder Sebek störend ein. Die Zeit hatte bisher als schaffendes Element sich bei der Schöpfung mitbetätigt, nun aber kehrt sie die andere, ihr ebenfalls eignende Seite, den auflösenden und zerstörenden Charakter hervor und teilt die Götter- und Geisterwelt in zwei einander feindliche, sich bekämpfende Parteien. Dies ist der obenerwähnte Abfall vom guten Gott, oder der teilweise Fall des Geisterreiches, welcher der ägyptischen Anthropologie und Heilsökonomie zugrunde liegt und hier nur seine präzisere Durchbildung erhält. Mit den Giganten, den Kindern der Anuke, und anderen abgefallenen Dämonen kämpft der (hier mit Bel-Kronos und der Schlange Apep identifizierte) Zeitgott gegen Agathodämon und die ihm treu gebliebenen Götter und Geister (die als „Kämpfer“ Titanen heißen), und behauptet die Herrschaft über die Erde eine gleiche Zeitlang wie dieser; dann aber wird er von den Gegnern überwunden und in den Tartaros gestürzt. Die Erde wird nunmehr durch einen Kataklysmos, eine Sintflut, gereinigt und irdische Leiber gebildet, welche zur allmählichen Läuterung der abgefallenen Dämonen dienen sollen; die Götter räumen den Schauplatz für diesen Prozeß und ziehen sich nach dem Himmel zurück.

Die Erde ist also der Schauplatz für die entscheidenden Momente des Weltprozesses: für das ungetrübte Götterreich, für den Geisterfall und Götterkampf und für die Restitution; mit anderen Worten die ägyptische Weltanschauung ist durch und durch geozentrisch. Die Erde ist von Anfang an der Mittelpunkt der Welt und der Brennpunkt für alle Wirkungen der Gottheit und bleibt es bis ans Ende aller Dinge; die Weltregierung der Götter bezieht sich auf die irdischen Vorgänge, und zwar in der jetzigen Weltperiode auf den Restitutionsprozeß der gefallenen Geister in der Menschheit. Das religiöse Leben der Menschheit ist also gegenwärtig die Hauptsache im Makrokosmos und die Hauptsorge der göttlichen Weltregierung.

Letztere setzt sich zusammen aus dem vorsehungsartigen Walten des weisen und gütigen Geistes (Chnum oder Kneph) und der blinden Notwendigkeit, welche merkwürdigerweise dem Raume zugeschrieben wird; die übrigen Götter sind die Vermittler und

Digitized by Google

Verwirklicher des so zusammengesetzten Geschickes, doch nicht ohne unter Umständen auch selbsttätig in dasselbe einzugreifen. Um den Schicksalslauf zu erkennen, muß somit der Mensch sich an die sichtbaren Götter des Himmels, die Gestirne, halten, welche als Vermittler zwischen der transzendenten Gottheit und dem zentralen Schauplatze des Weltprozesses, d. h. als Vollstrecker des Schicksals wirken; ihre Bahnen scheinen rein mechanischen Gesetzen zu folgen, in Wahrheit ist aber ihr kunstvoll verschlungener Wandel das Gewebe zweckvoller Handlungen der sichtbaren Götter selbst und darauf angelegt, dem eigentlichen Weltziel dienstbar zu sein, d. h. den religiösen Restitutionsprozeß der Geister in der Menschheit zu fördern. Die Astronomie des Naturalismus ist also wesentlich Astrologie, und die Astrologie ist Theosophie. Nicht nur die Gesamtheit der irdischen Naturerscheinungen steht unter dem astralen Einfluß, sondern in noch höherem Grade das geistige Leben des Gottesreiches, seine Klage und Freude, seine Feste und Arbeit, sein nationales Gedeihen und Zurückgehen; nicht minder ist auch das Leben des einzelnen Menschen von der Geburt bis zum Grabe kausal bedingt durch die Aktivität der Urgottheit, welche durch die sichtbaren Götter des Himmels vermittelt wird, — ja sogar jeder Teil des Körpers steht unter dem Einflusse einer besonderen Gestirngottheit und alle Medizin ist astrologisch gefärbt.

Da die Freiheit des Menschen dem Geschick in die Hand arbeiten kann, so ist es religiöse Pflicht, diese gesetzmäßigen Einflüsse der sichtbaren Götter zu erforschen, um günstige Konstellationen zur Förderung des religiösen Lebenszweckes im Einzelleben wie im Gottesreich benutzen zu können; diese Erforschung muß induktiv geschehen durch Beobachtung der Zeichen und der darauf folgenden Ereignisse und durch Aufzeichnung, Sammlung und Vergleichung der so gewonnenen Erfahrungen. Darum konnte Herodot sagen, daß unter allen übrigen Völkern zusammen nicht so viel Zeichen beobachtet würden als bei den Ägyptern allein.

Nichts ist so wichtig für das Verhalten des Menschen als sein Charakter, welcher, soweit er nicht leiblich bedingt ist, von der Beschaffenheit seiner Triebe, Begierden und Neigungen, seiner Gefühle und Gemütseigenschaften abhängt; diese alle aber gehören nach antiker Auffassung nicht zum eigentlichen Geist, sondern zur Seele und konstituieren den niederen Teil der moralischen Natur des Menschen, wie der vernünftige Geist den höheren. Nur der letztere ist das wahre Ich, der Dämon, welcher im

Menschen wohnt; die ersteren Bestandteile sind nur Zugaben zur Inkorporisation des Geistes, welche natürlich auch materialistisch verstanden werden, wie der Geist selbst. Die Charakter- und Gemütseigenschaften der Seele sind ätherische Stoffe, die im Himmel zerstreut sind und vorzugsweise an gewissen Gestirnen oder Sternbildern haften; welche derselben dem zu inkorporierenden Geiste anhaften, hängt davon ab, welche Sterne und Sternbilder derselbe bei seiner Wanderung aus seinen himmlischen Wohnräumen in den Leib des neu zu gebärenden Menschen berührt und durchwandert. Mit anderen Worten: Charakter und Gemüt eines Menschen hängen von der Konstellation der Gestirne in der Stunde seiner Geburt ab, und es muß daher eine der wichtigsten Aufgaben der Astrologie sein, diese Konstellation zu ermitteln und auszulegen, d. h. das Horoskop zu stellen. Die im ägyptischen System sinnreichen Formen dieser Astrologie haben sich nachher durch Jahrtausende forterhalten, obwohl sie, ihrer religiösen Bedeutung und ihrer metaphysischen Voraussetzungen entkleidet, zu bloßem sinnlosen Aberglauben herabgesunken waren.

Die religiöse Bedeutung des theologischen Systems der Ägypter liegt vor allem darin, daß unter strenger Festhaltung der naturalistischen Basis ein metaphysischer Monismus angestrebt und herausgebildet wird, der als die spekulative Vollendung des henotheistischen Grundgedankens bezeichnet werden kann. Welt und Gottheit sind identisch, nur die erstere *explicite*, was die letztere *implicite* ist. Das Weltall ist ein geordnetes Ganzes von gestalteten, erkennbar und wahrnehmbar gewordenen, geoffenbarten Gottheiten; die Urgottheit vor der Explikation zur Welt, und ebenso in ihrem außerweltlich bleibenden Teile, ist ein Ganzes von gestaltlosen, ungeschiedenen und unentfalteten Gottheiten. Die Bestandteile oder Momente der Gottheit sind identisch mit den Bestandteilen oder Momenten der sichtbaren Welt; die Welt besteht aus Göttern, die Weltordnung ist identisch mit der Götterordnung, und das gesamte Universum ein Gottesreich. Es ist nichts in der Welt, was nicht ein Gott oder Teil eines Gottes wäre; auch die Menschen sind nach ihrem unsterblichen Teil Götter, wenn auch untergeordneten Ranges, und der schlechteste Kot ist ein Stück der höchsten Göttin (Neith). Nichts ist bloß selbständig für sich, alles ist in Beziehung zum anderen und zum Ganzen, alles ist Glied des Gottesreiches, das selbst wieder nur die explizierte Urgottheit ist; so drängt alles dahin, bei der Be-

trachtung des einzelnen seiner Gliedschaft im Ganzen, d. h. seiner Bezogenheit zum All-Einen eingedenk zu bleiben.

Die sichtbaren Götter sind Individualisationen und Manifestationen der unsichtbaren, die unsichtbaren Götter sind Modifikationen der Göttervierheit, die Tetraktys ist selbst wieder nur der konkrete Inhalt der einen Urgottheit; was aller Henotheismus bewußtlos oder mit ahnendem Bewußtsein anstrebt, alle Naturgötter als Momente der einen Naturgottheit zu begreifen, das ist hier in systematischer Form erreicht, in einer Form, die weder die göttliche Vielheit der Naturerscheinungen zurücksetzt, noch auch über dem Kultus der vielen Naturgötter ihr Aufgehobensein in dem einen absoluten Naturgrunde vergißt. So ist dieser Monismus weder ein Polytheismus, der nur durch monarchische Steigerung eines Hauptgottes zum Henotheismus zurückstrebt, noch ein abstrakter Monismus (wie der indische), der die Vielheit zum Produkt der Täuschung und die Realität der Naturerscheinungen zum trügerischen Schein herabsetzt; der naturalistische Monismus der Ägypter ist vielmehr ein durch und durch konkreter und realistischer Monismus, dessen All-Eines die konkrete innere Mannigfaltigkeit als Tetraktys in sich schließt und sich erst in der Welt zu seiner wahren Realität entfaltet.

In diesem Sinne dürfte der ägyptische Monismus als die vollendetste Antizipation der Wahrheit durch das religiöse Bewußtsein gepriesen werden, wenn nicht die realistische Konkretheit dieses Monismus damit erkauft wäre, daß er vollständig im Naturalismus stecken bleibt. Zwar legt er dem Äther geistige Attribute bei, aber doch ohne jede Ahnung von der μετάβασις εἰς ἀλλὸ γένος, welche damit vollzogen ist, ungefähr mit derselben Naivität, wie der moderne Materialismus den Geist aus den mechanischen Bewegungserscheinungen der Hirnmoleküle resultieren läßt; eine solche Anerkennung ist aber schlimmer als keine, denn sie verhüllt den Mangel des eingenommenen Standpunktes und verhindert die Einsicht in die Notwendigkeit seiner Überwindung. Die Wahrheit auf einer niederen Stufe zu antizipieren, hat darum für den Fortschritt der Gesamtheit einen weit geringeren Wert, als es einem späteren Rückblick scheinen könnte; der Fortschritt der Entwickelung vollzieht sich weit kräftiger da, wo die Unzulänglichkeit des Naturalismus lebhaft gefühlt und eine geistige Überwindung desselben angestrebt wird, mag sie auch in der versuchten Richtung nicht unmittelbar zum Ziele führen.

Das Gefühl für die Unzulänglichkeit des naturalistischen

Digitized by Google

Monismus brach sich mit dem Fortschritt der allgemeinen Bildung auch im ägyptischen Volke Bahn und führte, da das theologische System diesem Bedürfnis nicht zu genügen vermochte, zum Verfall desselben und zum Ersatz in zwiefacher Richtung. Das Volk griff nach denjenigen Göttern des theologischen Systems, welche am meisten anthropoide Durchbildung besaßen, und erhob diese Götter (Osiris, Isis und Horus) zu Hauptgöttern, wo nicht zu alleinigen Gottheiten; die denkenden und mit griechischer Philosophie vertrauten Ägypter suchten die Urgottheit des theologischen Systems (Amun) und das geistige Element der Tetraktys (Chnum oder Kneph) dem Naturalismus zu entrücken und nach der Seite idealer Vergeistigung durchzubilden. Der erstere Weg führte zu einer Wiederholung des Versuches, an dem die Griechen schon früher gescheitert waren, nämlich des Versuches, den Naturalismus durch anthropoide Vergeistigung von Naturgöttern zu überwinden; der zweite Weg lenkte in die indischen Bahnen des abstrakten Monismus ein, da das All-Eine, seiner konkreten naturalistischen Bestimmtheit entkleidet, in abstrakte Bestimmungslosigkeit ohne Rest zerfloß.

Dem Volke wird der Totenrichter Osiris immer mehr zum obersten und höchsten Gott, zum Weltenherrn und Schicksalslenker, Isis zur Himmelskönigin und gnadenreichen Mutter, Horus, das göttliche Kind, zum Weltheiland und Erlöser; Osiris vereinigt die Eigenschaften aller männlichen, Isis diejenige aller weiblichen Gottheiten auf ihr Haupt, und der schon früher mit Ra identifizierte Horus ist der jugendliche strahlende Lichtgott, der der Welt die Erleuchtung und das Heil bringt; diese Trias mit dem Antipoden Typhon entspricht genau der späteren christlichen von Gott Vater, Mutter Maria und Christus mit dem Antipoden Satan, und die bildliche Darstellung und der Kultus stimmt oft in den frappantesten Zügen überein[1]). In der alexandrinischen Philosophie hinwiederum (Philo bis Plotin) wird nicht nur Amun zur absoluten Urgottheit, sondern auch ebenso sein Sohn Chnum oder Kneph zum Logos, und Ptah zur Weltseele (die schon bei den Stoikern feuriger Natur war); das bestimmungslose Eine entfaltet sich im Logos zum inneren Reichtum der Ideenwelt und

[1]) Isis wird wie später Maria als Himmelskönigin mit der Mondsichel zu ihren Füßen, oder als Madonna mit dem göttlichen Kinde auf dem Arm abgebildet, zur Wintersonnenwende wird die Geburt des Horus sogar mit Anzündung von Weihnachtsbäumen und Darbringung von Geschenken gefeiert.

verwirklicht diese in dem Stoff der Welt als alles durchdringender feurig-seelischer Bildungstrieb. Die Einheit des Subjektes in dieser Trias war schon im ägyptischen System festgestellt, wie wir oben gesehen haben; es liegt also wirklich eine Trinität, eine Identität dreier Götter in einem göttlichen Wesen vor. Wie die abstrakt-monistische Fassung der Urgottheit in der alexandrinischen Philosophie in die christliche Theologie eingedrungen ist und die dogmatischen Bestimmungen über das Wesen der Gottheit bis auf die Gegenwart in einer für den realistischen Theismus widerspruchsvollen Weise beeinflußt hat[1]), wie ferner der Logos des Philo mit bestimmend geworden ist für die Christologie seit dem Johannesevangelium, so ist zweifellos die ägyptisch-alexandrinische Trinität zum ermutigenden Vorbild geworden für die Aufstellung der christlichen Dreieinigkeit von absolutem Gott-Vater, weltschöpferischem Logos-Sohn und weltdurchdringendem Geist (dessen natürliche Wesenheit δόξα, d. h. feuriger Lichtglanz ist, als welcher er sich z. B. auf dem Haupte der mit ihm Begossenen ankündigt). Das Christentum ist also nicht nur von innen betrachtet polytheistischer Henotheismus, sondern es führt auch als solcher seinen Stammbaum direkt auf den polytheistischen Henotheismus des Heidentums zurück[2]).

So behält die ägyptische Religion selbst in ihrem Verfall ein nicht unerhebliches Interesse. Die Volksreligion, welche in anthropoiden Polytheismus ausmündet, hält doch diejenige Seite der besonderen ägyptischen Götter fest, welche mit der Grundidee des theologischen Systems, der Idee des ewigen Lebens im Gottesreich in nächster Beziehung steht, und erhebt sich in praktischer Hinsicht durch diese Idee, so wie durch die mit ihr zusammenhängende Verlegung des Schwerpunktes des Eudämonismus aus dem Diesseits ins Jenseits, immer noch über die übrigen Religionen eines anthropoiden Polytheismus. Die alexandrinische Philosophie hingegen hält von dem ägyptischen System den Monismus fest und liefert dadurch aller weiteren abendländischen Entwickelung

[1]) Die christliche Dogmatik identifiziert noch heut in abstrakt monistischer Weise das überzeitliche Wesen und den zeitlichen Aktus im Absoluten, und negiert infolgedessen die Möglichkeit realer Veränderungen in der Aktualität der Gottheit, d. h. die Realität ihrer wechselnden Beziehungen zum Weltprozeß in seinen verschiedenen Phasen und zum subjektiven Heilsprozeß in seinen verschiedenen Phasen, wodurch die Realität der Entwickelung des Universums wie des Individuums selbst zum Schein verflüchtigt wird.

[2]) Schon Cyrill hat auf diese Analogie aufmerksam gemacht und den Ägyptern den Besitz der Trinitätslehre zugeschrieben.

ein Vorbild, dessen einschneidende Wirkung nicht hoch genug veranschlagt werden kann, zumal dasselbe gleichfalls mit der Idee des Gottesreiches verbunden auftritt. Die Volksreligion konserviert ferner das tragische Element der ägyptischen Mythologie, die Passionsgeschichte des Osiris, welche wohl als die historische Quelle für die ähnlichen Passionsgeschichten des Adonis, Thamuz, Dionysos usw. anzusehen ist, und besitzt in diesem tragischen Element einen gemütsergreifenden Bestandteil, welcher der alexandrinischen Philosophie fehlt. Die letztere hingegen verwertet durch ihre Aufnahme und Verarbeitung der spekulativen Errungenschaften der griechischen Philosophie das höchste antike Bildungsniveau für religiöse Zwecke und legt so den Grund dazu, daß das Christentum nicht bloß eine neue Volksreligion, sondern eine Religion der Höchstgebildeten werden konnte.

Aber trotz so mancher Vorzüge konnte doch keines der beiden Zerfallsprodukte dem religiösen Bewußtsein auf die Dauer genügen; denn beide kamen trotz vergeistigender Anläufe über den Naturalismus nicht hinaus, und blieben darum auch mit dem Polytheismus der vielen Naturgötter behaftet. In der Volksreligion war es besonders Isis, die als Einheit von Neith und Pacht die Naturseite des Göttlichen repräsentierte, und aus diesem Grunde von einer Aschera oder Mylitta sich wenig unterschied; auch Horus wurde die Naturgrundlage eines Sonnen- und Lichtgottes nicht los, während Osiris als Einheit von Amun, Chnum und Ptah am ehesten einer völligen Durchgeistigung fähig gewesen wäre. Aber seine menschliche Passionsgeschichte stand zu sehr im Widerspruch mit seiner Erhebung zur absoluten geistigen Gottheit, wie die Spekulation diesen Begriff herausgebildet hatte; um die religiös wertvollen Elemente der Volksreligion mit dem Neuplatonismus verschmelzen zu können, mußte vor allen Dingen Gott-Vater (Osiris) aufhören, Träger der Passionsgeschichte zu sein, d. h. diese mußte auf den Gott-Sohn abgewälzt werden, welcher als Horus nur einerseits dem Christuskinde und andererseits dem auferstandenen, erhöhten Christus entspricht. — Die alexandrinische Philosophie hinwiederum ist für sich allein unbrauchbar, weil sie in der unklaren Schwebe bleibt zwischen einem realistischen konkreten Monismus auf naturalistischer Basis und einem idealistischen abstrakten Monismus von spiritualistischer Tendenz; die Spitze ihres Systems ist abstrakt monistisch gleich derjenigen des Brahmanismus, aber bei dem mangelnden Mute zum Akosmismus muß diese abstrakte Spitze sich zu einer konkret-monistischen Welt ausbreiten,

wobei es ohne Restitution des naturalistischen Polytheismus nicht abgeht. Hier konnte nur der Durchgang durch einen theistischen Monismus Abhilfe schaffen, der sich als Monotheismus fanatisch gegen alle Vielgötterei wendet und die schillernde Vergeistigung des Zeugungs- und Emanationsbegriffes durch einen entschiedenen Schöpfungsbegriff ersetzt, welcher ebensosehr der Geistigkeit Gottes als der Realität der Welt ihr Recht angedeihen läßt.

Man sieht aus alle dem, wie einerseits das Ägyptertum das Christentum vorbereitet, ihm wesentliche Bausteine seines Systems liefert und die Gemüter für dessen Aufnahme empfänglich macht, wie aber andererseits erst das Christentum die zusammenfassende Erfüllung dessen bringt, was in den einseitigen Verfallsrichtungen des Ägyptertums stückweise und mit unzulänglichem Erfolge angestrebt wurde.

2. Der Seminaturalismus im Parsentum.

Die Ägypter hatten sich am frühesten von der asiatischen Völkergruppe getrennt, jedenfalls früher, als es zur Ausbildung des Gewittermythos und des dritten Götterkreises gekommen war; die arischen Bewohner von Baktrien und Sogdiana hingegen hatten vor der Trennung von den späteren Indern diese Entwickelung durchgemacht und brachten die Gewittermythen mit in ein Land, wo sie von denselben keinen naturgemäßen Gebrauch machen konnten. In Ägypten bedurfte es erst großer politischer und religionsgeschichtlicher Zusammenstöße, bevor sich Kampfesmythen in dem gewitterlosen Niltal bilden konnten; in Baktrien mußten die mitgebrachten Kampfesmythen allerdings eine der Natur des Landes entsprechende Umwandlung erleiden, aber sie verschärften sich dadurch nur in ihrer Intensität, anstatt, wie im üppigen Gangeslande, vor dem träumerischen Phantasiespiel des ruhenden Weltgeistes zurückzutreten.

An den Abhängen des Belurdagh und Hindukuh lagen zwar üppige Täler, aber nicht wie in Ägypten lieferte die natürliche Inundation die reichsten Erträge, sondern zwischen Hochgebirge und Wüste eingeklemmt, mußte jeder Fuß breit fruchtbaren Bodens dem Schnee des Hochgebirges und dem Triebsand der Wüste abgerungen und erst durch emsigen Fleiß, durch Bearbeitung und künstliche Berieselung zur Entfaltung seiner Fruchtbarkeit befähigt werden. Das Leben war hier weder ein idyllisches Nomadenleben noch ein behagliches Einheimsen eines mühelos in den Schoß fallenden Natursegens, sondern ein beständiger Kampf mit Win-

terkälte und Wüstendürre, Schneestürmen und Sandwehen, nebeliger Fieberluft und Erdbeben, und endlich nicht zum geringsten mit den räuberischen Nomaden des umliegenden Hochlandes, welche die mühsam errungene Ernte bedrohten. Unter solchen Umständen wurden die den Gewittergöttern gegenüberstehenden feindlichen Mächte Ahi und Vritra aus Dämonen der Hitze und Wolkenfinsternis nicht bloß zu Dämonen der Wüstendürre und zu Nachtgespenstern, sondern zugleich zu solchen der Winterkälte, des Schneesturms, des Nebels, der Fieberluft, des Vulkanismus usw., kurz zu einem ganzen Heer von bösen Geistern, und die räuberischen Nachbarstämme erschienen als die Bundesgenossen dieser bösen Mächte in der Bedrohung des nationalen Gedeihens. Die bösen Geister galten als die Götter, welche die feindlichen Völker anstachelten und leiteten, und demgemäß galten umgekehrt die Götter der feindlichen Nachbarvölker als böse Geister, und liehen diesen ihren Gattungsnamen Daevas (gleich indisch Dewas oder Götter).

Gegen die beständige Bedrohung durch Natur und Menschen galt es stete Wachsamkeit zu üben, und darum genossen die Tiere der Wachsamkeit, Hund und Hahn, unter allen Tieren die größte Ehre. Vor allen Dingen aber galt es unablässig zu ringen und zu kämpfen gegen die List und Tücke der Daevas, was am wirksamsten durch Zurückdrängung ihres Reiches, d. h. durch Erweiterung des kultivierten Gebietes geschah. Urbarmachung und Anbau des Landes wurde hier zur religiösen Pflicht, indem beides ebensowohl die Macht der Daevas zurückdrängte als der bearbeiteten heiligen Erde (Çpenta armaiti) Freude machte, die sie durch reichen Segen lohnte und dankte. „Wenn es Schößlinge gibt, dann husten die Daeva; wenn es Halme gibt, weinen sie; wenn es Feldfrucht gibt, zischen sie; wenn es dicke Ähren gibt, fliehen sie". Was ferner die Dämonen der Finsternis, des Nebels und Fiebers verscheucht und dem Menschen in dunkler Nacht das Gefühl behaglicher Sicherheit gewährt, ist das Feuer; darum ist dieses hier ganz besonders heilig. Am wirksamsten aber gegen alle Dämonen der Unreinheit ist der reine Glanz der wärmenden Sonne, der alle Unholde verscheucht, und der Feldfrucht Gedeihen gibt. Darum sind Sonne (Mithra) und Feuer (Nairyo Çangha) die beiden praktisch wichtigsten Gottheiten in der Urzeit dieses Volkes, welche den Vedengöttern Mithra und Agni entsprechen.

Mithra ist bei dem einem wie bei dem andern Volke der siegreich das Dunkel überwindende Lichtgott, darum Siegesgott und

Gott der Reinheit, zugleich Spender des Gedeihens an Äckern und Herden; er ist auch in den Veden einer der am meisten versittlichten Götter, insbesondere in Verbindung mit Varuna als Mithra-Varuna, und ebenso entwickelt sich der lichte Gott der Reinheit in Baktrien zum Gott der Wahrheit (Gedankenreinheit und Erleuchtung) und Sittlichkeit (Herzensreinheit). Die Lüge gilt als spezieller Frevel gegen Mithra, und der Aussatz, die schlimmste Form der körperlichen Unreinheit, gilt als eine von ihm verhängte Strafe, die auf einen gegen ihn begangenen Frevel schließen läßt. Da die Vergeistigung und Versittlichung Mithras sich fast ausschließlich darauf stützt, daß der Sonnengott Lichtgott ist, so löst er sich in gewisser Weise selbständig von der Sonne als solcher ab, und läßt diese als besonderen Sonnengott in bloß natürlicher Hinsicht, als Hvare kschaeta, bestehen.

Agni hat in den Veden seine geistige Bedeutung darin, der Mittler zwischen Göttern und Menschen zu sein, und zwar in dem doppelten Sinn als Bote der Götter zu den Menschen und als Bote der Menschen zu den Göttern. Vertreter der Götter den Menschen gegenüber ist er als Blitz (Sendbote des Himmels zur Erde) und als das durch den Blitz entflammte irdische Feuer; denn dieses ist Statthalter des himmlischen Lichtes und Urfeuers auf Erden, welches die zwei Welten geschaffen, die Sonne festgestellt, den Mithra gezeugt hat usw. Als Vertreter der Menschen den Göttern gegenüber fungiert er im Opferfeuer; angezündet, ruft er die Götter herbei und überbringt ihnen die verbrannten Opfergaben von der Erde zum Himmel, indem er sie zugleich selbst genießt. So ist er sowohl Gott für sich, als göttlicher Opferpriester, ebenso wie er als Wächter und Schützer gegen die Nachtdämonen, Schirmer und Herr des Hauses, Führer der Gemeinde, Reiniger vom Bösen und Spender des Reichtums angerufen wird. Dies alles wird festgehalten und wird nur das Feuer von dem Ursprung aus dem Gewitter mehr losgetrennt und in viele Spezialfeuer aufgelöst, z. B. das Sonnen- oder Mithra-Feuer, das in den Gewässern wohnende Feuer (Apam napat), das Vritra-tötende Feuer (Verethragna), das Blitzfeuer Vazista, das irdische Feuer usw. Das Feuer Verethragna weist seinem Namen nach gleichfalls auf den Blitz zurück, wie es denn auch noch als rascher Renner oder Vogel geschildert wird; aber diese Abkunft wird vergessen, es wird zu einem besonders heiligen Opferfeuer, das eventuell aus 1001 anderen Feuern mit umständlichem Zeremoniell wieder bereitet werden muß. Von allem Irdischen gilt das Feuer als das

Digitized by Google

reinste und heiligste, mit dem nichts Unreines, nicht einmal der Hauch des Mundes oder Wasser in Berührung kommen darf; auch der Rauch gilt schon als Verunreinigung, der dadurch fernzuhalten ist, daß dem Feuer nur hartes, wohlgetrocknetes und gut gehauenes Holz zur Nahrung geboten wird. Die Feuerverehrung blieb allezeit so charakteristisch für diese Religion, daß die erobernden Perserkönige als Zeichen der Unterwerfung von besiegten Völkern neben der Tributzahlung nur die Feueranbetung verlangten als Symbol der Anerkennung der persischen Religion, ganz ähnlich wie später erobernde Christenherrscher sich mit der Taufe der besiegten Völker begnügten.

Neben Mithra und Agni steht als drittwichtiger Gott Haoma, der indische Soma, ursprünglich der befruchtende Himmelssame des Regens, insbesondere der Gewitterregen, dann spezieller die als Lebenssaft gedachte Lebenskraft des Alls, welche im Regen vom Himmel zur Erde strömt und von dieser zu Pflanzensäften und tierischem Blut verdichtet wird. Schon in den Veden ist Soma als Lebenskraft zugleich der Lebensspender und Erhalter, der Saft, der unsterblich macht, zugleich die Seele des tierischen und pflanzlichen Opfers, also das eigentlich im Opfer den Göttern als Nahrung Dargebrachte, was ihnen die Kraft leiht zu ihren Werken. Die natürliche Bedeutung des Regens verliert Haoma in Baktrien, weil hier die Fruchtbarkeit nicht vom Regen sondern von der Berieselung abhängig ist, die zu einer besonderen Göttin personifiziert wird; aber die Verehrung des Haoma als eines Wohltäters der Menschen, der die Kranken, Blinden und Lahmen von ihren Gebresten heilt, die Hungernden sättigt, die Nackten kleidet, den Männern Stärke, den Weibern Männer und schöne Kinder, allen Gesundheit, reichliche Kost, Wachstum, Schönheit, langes Leben und Gedeihen gibt, bleibt bestehen. Die einzige Naturgrundlage, die Haoma behält, ist der Haomabaum und dessen narkotischer Saft, die vollkommen mit dem Gott identifiziert werden; denn es heißt, daß die Zweige des Gottes herniederhangen, und Haoma selbst fordert auf, ihn zu pressen. Diese Beschränkung der Naturgrundlage des Gottes macht aber den Zusammenhang seiner geistigen Bedeutung mit seiner natürlichen ganz unverständlich; man sieht nicht ein, wie der Saft des Haomabaumes den Menschen Überfluß an allem Guten, Klugheit und Freudigkeit verleihen, und den Menschen schützen soll, wie ein Vater seinen unmündigen Sohn, und man begreift nicht, wie Mörser und Schale, die Werkzeuge zur Haomabereitung, die Hauptwaffen bilden kön-

nen, mit denen der Fromme die Daevas bekämpft und die von ihnen drohenden Gefahren, Tod und Siechtum, Dürre und Viehsterben, abwehrt. Der Gott Haoma schwebt demnach hier der Hauptsache nach in der Luft, was nicht gehindert hat, daß er während des ganzen Bestehens dieser Religion die dritte Stelle unter den Naturgöttern einnahm.

Die Göttin der Berieselung, welche sich von Haoma abtrennte, ist Anahita, die Reine, welche individualisiert gedacht wird in der ihr Wasser vom Himmel empfangenden Quelle Ardviçura. Denn die Berieselung geschah aus Gebirgswässern, welche Gebirgsquellen ihren Ursprung verdankten, und das Wasser, welches in seinem Lauf irdische Unreinigkeiten aufnimmt, gilt für um so reiner und heiliger, je näher es seinem unentweihten Ursprung ist. Das Wasser bewahrt wohl noch den Samen aller Dinge in sich, hat aber nicht mehr die Befruchtungsfähigkeit als ihm selbst zukommende Eigenschaft an sich, wie im geschlechtlichen Himmelsmythos; es ist hier vielmehr zu einem an und für sich indifferenten Element herabgesunken, das nur noch Eine spezifische Eigenschaft besitzt, die Reinheit. Anahita verschmolz später mit einer akkadisch-babylonischen Gottheit, und wie Soma in Indien später zum Mondgott wurde, wie anderwärts keusche jungfräuliche Mondgöttinnen durch die Beziehung des Mondes zum Tau zu Göttinnen fruchtbarer Feuchtigkeit wurden, so wurde die Göttin der Berieselungsfruchtbarkeit später zur Mondgöttin, zur Gemahlin des Sonnengottes Mithra (von den Griechen mit ihrer Mondgöttin Artemis identifiziert). Die Verschmelzung mit akkadisch-babylonischen Gottheiten brachte es auch mit sich, daß Anahita und Haoma bildlich dargestellt wurden und Tempel erhielten, während die höheren Götter die alte Bildlosigkeit dauernd behaupten.

In älterer Zeit stand neben der Sonne ein besonderer Mondgott (Mao), welcher (ebenso wie das Berieselungswasser) die Aufgabe hat, den Samen des Urstiers, d. h. den Schöpfungssamen aller Dinge zu bewahren und Vermittler der Fruchtbarkeit zu sein; seine Gestalt verblaßt später vor Anahita. Dagegen behaupten Uschaschina, die Morgenröte, und der Stern Tistrya oder Tistar (Sirius) ihren Platz neben Mithra, und es bedarf keiner Erwähnung, daß auch die Erde (Çpenta armaiti) und eine Menge anderer Teile oder Seiten der Natur göttliche Verehrung genossen. Daneben gab es eine große Menge Heroen, und insbesondere sanken die Gewittergötter, wenn sie nicht wie Indra unter die Daevas verwiesen wurden, zu Heroen herab, deren Gewitternatur

nur noch schwach hindurchschimmert, während der Charakter von Kämpfern gegen die bösen Dämonen ihnen von ihrem Ursprung her verblieben und sogar noch gesteigert ist. Ein solcher Gewitterheros ist z. B. der nachher unter die Sterne versetzte Tistrya, welcher den den Regen zurückhaltenden Dämon Apaoscha bekämpft und mit dem Blitze erschlägt; ein anderer ist Thraetona (indisch Traitana oder Trita, ein den Indra beim Gewitterkampf unterstützender Luftgeist), der den Hitzdrachen Azhi dahaka (indisch Ahi) bekämpft und tötet; ein dritter ist Verethragua (indisch Vritraghna, Vritra-Töter, Beiname des Indra), welcher sich einerseits in das schon erwähnte Spezialfeuer, andererseits in einen selbständigen Siegesgott umwandelt. Die meisten Heroen, welche in der parsischen Mythologie eine Rolle spielen, sind Gewitterheroen.

Daß auch der Himmelsgott diesem Glaubenskreis nicht fehlte, sondern wenigstens in theoretischer Hinsicht eine der höchsten Stellen einnahm, können wir nur vermuten, wissen aber nichts über dessen Namen, ob er dem indischen Dyaus oder Varuna entsprach, oder eine eigene Bezeichnung hatte; hätte es ganz an einem Himmelsgott gefehlt, so würde erstens der Sonnengott Mithra die Attribute des Himmelsgottes notwendig auf sich herabgezogen haben (wovon keine Spur nachzuweisen ist), und würde zweitens das naturalistische Substrat für Ahuramazda gefehlt haben, dessen Eigentümlichkeiten zweifellos auf die Entstehung aus einem alten Himmelsgott zurückweisen.

So beschaffen war die naturalistische Basis, welche durch die Reform Zarathustras mit einer seminaturalistischen Spitze gekrönt werden sollte. Unter Kawa Vistaçpa, einem der letzten selbständigen Herrscher des baktrischen Reiches vor dessen Unterwerfung durch die Assyrer[1]), also etwa im 13. Jahrhundert, soll Zarathustra gelebt haben; die ostiranischen Priesterschulen führten die von ihm angebahnte, oder wenigstens auf seinen Namen zurückbezogene Reform systematisch durch und legten sie in der Kodifikation des Avesta nieder, welche seitdem der Kanon des Parsismus ge-

[1]) Die Griechen wußten von diesem Hystaspes (Vistaçpa) nichts, und versetzten deshalb das Leben Zarathustras unter die Herrschaft des ihnen allein bekannten Hystaspes, des Vaters des Darius, d. h. ins 6. Jahrhundert; diese Annahme ist aber aus inneren Gründen unhaltbar, weil das Avesta schon etwa um 700 niedergeschrieben sein mag und viele Jahrhunderte zwischen dem Reformator der Naturreligion und dem systematischen Niederschlag der auf diese Reform gestützten Priesterschulen verflossen sein müssen.

blieben ist. Die Eroberung der Heimat des Parsismus durch östliche Reiche gab dieser Religion Gelegenheit, sich nach Westen auszubreiten, wenn auch Ostiran immer der Sitz der mazdayaçnischen Orthodoxie blieb, welche mit unwilliger Verachtung auf den Zweifel und Unglauben der westlichen Länder herabblickte. Seit Darius I. persische Staatsreligion, trat der Parsismus nun selbst erobernd auf; wenn er schon dadurch an seiner ursrünglichen Reinheit verlor, so beschleunigte die Eroberung Asiens durch die Griechen seinen Verfall, seine Vermischung mit anderen Religionen und sein Zurücksinken in naturalistischen Polytheismus. Unsere Kunde von der alten iranischen Religion würde dürftig sein, wenn nicht die Dynastie der Sassaniden im dritten nachchristlichen Jahrhundert aus politischen Gründen eine Restauration der alteinheimischen Landesreligion durchgeführt hätte, der wir erstens die Erhaltung von beträchtlichen Bruchstücken des Avesta und zweitens die Belehrungen eines kosmogonisch-theologischen Werkes, des Bundehesch, verdanken. Die letzteren sind natürlich bloß mit großer kritischer Vorsicht zu benutzen, da sie, wenn auch auf alte Überlieferungen gestützt, doch großenteils die Denkweise einer neuen Zeit hineintragen.

Von Zarathustra können wir nicht einmal sagen, ob er eine bloß mythische Figur ist, oder ob ihm eine geschichtliche Person zugrunde liegt, welche nur zum Träger vorhandener Mythen und zum Kristallisationspunkte neuer (z. B. der Versuchungsgeschichte durch Ariman) geworden ist; noch weniger vermögen wir zu bestimmen, welche der ihm zugeschriebenen Reformen wirklich von ihm herbeigeführt sind, und dürfen nur das als sicher ansehen, daß im 13. Jahrhundert alle Reformen sich auf wesentlich naturalistischer Basis und in poetisch anschaulicher Form bewegt haben müssen. Alle abstrakte Schematisierung und prosaische Katechisierung, welche die Grundmasse des Avesta ausmacht, ist demnach als spätere Leistung der ostiranischen Priesterschulen anzusehen, und nur die eingestreuten Hymnen, welche durch ihre Fassung und Haltung ein hohes Alter verraten, können Fingerzeige gewähren für die Punkte, an welchen die zarathustrische Reform begann. Da ergibt sich denn dreierlei: erstens, daß diese Reform keinem der bestehenden Naturgötter seine Ehre minderte oder seine Rechte auf Anbetung und Opfer schmälerte, zweitens daß sie die bestehenden religiösen Sitten unangetastet ließ, wenngleich sie auf Verschärfung der Reinigkeitsgebräuche und auf strengere Befolgung der sittlichen Grundsätze hindrängte, und drittens, daß sie den

das Volksleben beherrschenden Kampf zwischen den Daevas einerseits und den guten Göttern und Menschen andererseits verschärfte und in noch höherem Grade, als er es schon war, zum Mittelpunkt der religiösen Weltanschauung des Volkes machte. Um letzteres wirksamer durchzuführen, faßte diese Reform die beiden feindlichen Heere unter Führern zusammen, deren jeder zunächst nur den Rang eines *primus inter pares* hat.

Als der mächtigste der Daevas gilt die Schlange der Finsternis oder der Hitzdrache Azhi dahaka (indisch Ahi); dieser ist der böseste der bösen Geister, der übel Gesinnte schlechthin, oder in der Zendsprache der Angra mainyus. Der älteste und angesehenste der guten Götter, wenngleich auch vielleicht nicht der praktisch am meisten verehrte, muß auch in Iran der Himmelsgott (Dyaus-Varuna) gewesen sein; er ist der gnädig und heilig gesinnte (çpenta mainyus) schlechtweg, und der Gattungsname der Götter kommt ihm im eminenten Sinne zu. Als Gattungsname der Götter wird aber in Iran, nachdem das Wort Dewa den feindlichen Dämonen zuerteilt ist, das indische Wort Asura, im Zend: Ahura, gebraucht, welches ursprünglich wohl soviel wie unsterblich, lebendig bedeutet, dann aber die Bedeutung Geist oder Herr annimmt. Ahura-Mithra erscheint als Doppelgottheit im Avesta, wie Varuna-Mitra in den Veden, und in beiden Büchern drückt diese Doppelgottheit den höchsten Begriff einer moralischen Gottheit aus, zu welchem die alten Arier sich auf rein naturalistischer Basis emporgeschwungen haben. Ahura wohnt im äußersten Himmel Garonmana auf goldenem Thron, er bedeutet also ebenso wie Varuna und Amun die Unendlichkeit des Weltäters jenseits des sichtbaren Himmelsgewölbes. Auch von ihm heißt es, daß er sich in ein sternengeschmücktes Gewand ohne Ende kleidet; aber der nächtliche Sternenhimmel ist nicht wie bei Varuna seine hauptsächliche Erscheinungsform. Er ist vielmehr wie Dyaus vor allem der leuchtende helle Tageshimmel, denn die Sonne heißt sein Auge und er ist wesentlich Lichtgott. So bildet er die Einheit von Dyaus und Varuna, wie Zeus, mit welchem ihn die Griechen identifizieren. Daß Ahura ursprünglich wirklich Himmelsgott war, geht auch daraus hervor, daß die Erde, Çpenta armaiti, seine Gemahlin ist, und zwar die einzige von natürlicher Bedeutung, denn die übrigen Gemahlinnen, welche ihm zugeschrieben werden, sind begriffliche Abstraktionen, also spätere Zutat. Ebenso deutet auf den Himmelsgott, daß Ahura als einzige natürliche Obliegenheit, die ihm verblieben ist, den Kreislauf des Wassers besorgt; die aus der

Quelle Ardviçura stammenden, in ihrem Erdenlauf verunreinigten und in einen Binnensee (kaspischen?) zusammenströmenden Gewässer der Erde reinigt er durch Kochen, läßt sie zum Himmel aufsteigen und führt sie dann zur Quelle Ardviçura zurück.

Ahura führt den Beinamen mazdao, der entweder „Großes wissend", oder „Großes gebend, gewährend" bedeutet; dieses Epitheton ist ohne Zweifel früher allen Hauptgöttern beigelegt und erst nach der Erhebung des Himmelsgottes zum Hauptgott für diesen reserviert worden. Ahura mazdao, „der hochweise Gott", konnte sehr wohl auch von Mithra, Agni und Haoma gesagt werden, und man könnte auf den Gedanken kommen, daß die Erhebung dieses Namens zum höchsten Nationalgott bloß durch die selbständige Personifikation des allen großen Göttern des Glaubenskreises gemeinsamen Ehrentitels zustande gekommen sei, wenn nicht die Attribute des Himmelsgottes zu deutlich darauf hinwiesen, daß dieser letztere als natürliche Basis und Stütze für diesen Abstraktionsprozeß gedient habe. Namentlich steht Ahura dem Mithra sehr nahe, insofern beide Lichtgötter sind; der erstere ist das vom Tageshimmel losgelöste Licht, der letztere das von der Sonne als seinem natürlichen Substrat abgetrennte Licht. Man kann auch nicht sagen, daß Mithra Lichtgott im natürlichen, Ahura Lichtgott im geistigen und sittlichen Sinne sei; denn auch Mithra ist, wie wir oben sahen, schon in eine geistig-sittliche Sphäre emporgehoben und wird aus dieser Stellung auch durch die Reform nicht wieder verdrängt. Man kann nur sagen, daß Mithra mit dem natürlichen Licht einen engeren Zusammenhang wahrt und deshalb eine Art Mittler zwischen Ahura und der Welt darstellt, daß hingegen in Ahura die geistig-sittliche Bedeutung des Lichtes nach dem Übergewicht strebt, und den physischen Charakter des Lichtes, wenn es ihn auch nicht symbolisch verflüchtigt, doch in eine überweltliche Sphäre zu verklären sucht. Ahura-mazda thront jenseits der Himmelsschale in einem Lichte, da niemand zukommen kann, das also auch in die Welt nicht unmittelbar hineinscheint, sondern hier durch das Licht Mithras vertreten wird. Aber diese prinzipielle Transzendenz des Ahura-mazdaschen Lichtes wird doch wieder nicht festgehalten; er fungiert als geistig-sittlicher Lichtgott in der Welt bald abwechselnd mit Mithra, bald mit ihm zusammen als Ahura-Mithra. Der durchgreifende Unterschied zwischen beiden liegt nicht so sehr in ihrem verschiedenen natürlichen Substrat (Himmel und Sonne), als darin, daß es Ahura-mazda ist, welcher den Menschen durch Zarathustra die Offenbarung des

guten Gesetzes gibt, und erst dadurch wird der theoretisch höchste Gott zugleich zum praktisch wichtigsten erhoben. Die Bedeutung als Himmelsgott entschwindet mit der Zeit dem Bewußtsein der Bekenner und selbst das überweltliche Licht sinkt herab zu der leiblich-natürlichen Seite der Gottheit, über welcher (wie in jedem Menschen und Gott) eine geistige, übernatürliche Seite der Individualität, ein persönlicher Geist oder Genius (Fravashi) steht; der Geist Ahura-mazdas aber ist die Wahrheit und Heiligkeit, welche in seinem geoffenbarten Gesetz ihren objektiven Niederschlag gefunden hat. „Um des Besitzes des heiligen Wortes willen verehren wir die Weisheit Ahura-mazdas, wegen der Offenbarung des heiligen Wortes verehren wir die Zunge Ahura-mazdas."

In den Inschriften des Darius und seiner Nachfolger heißt Ahuramazda der größte der Götter oder das Haupt der Götter, welcher Himmel und Erde geschaffen hat, dessen Gnade sie Thron und Reich verdanken, dessen Beistand ihnen zuteil geworden, weil sie sich von Sünde rein gehalten haben. Eine der ältern Hymnen des Avesta lautet: „Wer schuf die Bahn der Sonne und der Sterne, wer gibt dem Monde Wachstum und läßt ihn schwinden? Wer hält die Erde und die Wolken darüber, wer die Wasser auf den Fluren und die Bäume, wer lieh den Winden und den Strömen Schnelligkeit? usw. Du selbst, die Reinheit, heilig gepriesen vor allen, du der Lebendigen Urquell!" Er wird gepriesen als sehr gut und sehr groß, sehr vollkommen und sehr kräftig, das vollendetste der wissenden Wesen, hervorragend an Reinheit. Fleckenlos wie sein Leib, das Urlicht, ist auch sein Geist, die Wahrheit, der auch schlechtweg „der heilige Geist" genannt wird. So löst sich Ahuramazda allmählich in wachsendem Maße von der Natürlichkeit ab und wird zu einem übernatürlichen Geist der Wahrheit und Heiligkeit; aber ganz wird er die Natürlichkeit nicht los, er bringt es nicht zur reinen Geistigkeit, sondern bleibt gleich allen anderen Naturwesen mit einem Leibe behaftet, wenn es auch nur das überweltlich verklärte Licht ist. Zwar ist er zu erhaben, um an dem Kampf gegen die Daevas persönlich teilzunehmen und sich in der majestätischen Ruhe seines himmlischen Thronsitzes stören zu lassen, aber er ist doch wenigstens das geistige Oberhaupt und der intellektuelle Führer der guten Götter in diesem Kampfe und steht hinter ihrer Schlachtreihe wie ein Feldherr, der, ohne das Schwert zu ziehen, den Verlauf der Schlacht leitet. In ihm hat die Götterwelt ihren anerkannten Herrn gefunden, wie

Digitized by Google

das Reich der Daevas in Angra mainyus, und zwar genügt es dem persischen System nicht, die alten Naturgötter seinem höchsten Gott unterzuordnen, sondern es umgibt denselben außerdem noch mit einem besonderen Hofstaat von Genien, die zwar ursprünglich auch nicht ganz ohne elementare Naturgrundlage gewesen sind, aber dieselbe zugunsten einer abstrakt allegorischen Bedeutung abgestreift haben. Es sind dies die Amescha çpenta oder Amschaspands (heilige Unsterbliche) und Yazatas (Verehrungswürdige).

Plutarch nennt sechs Amschaspands: des Wohlwollens, der Wahrheit, der Gesetzlichkeit, der Weisheit, des Reichtums und des Lebensgenusses, welche mit Ormuzd zusammen die heilige Siebenzahl bilden; wir dürfen darin die Auffassung sehen, zu welcher sich die etwas geschraubteren Allegorien des Avesta später abgeklärt hatten. Aus dem Avesta erfahren wir, daß, wie Ahuramazda die Menschen beschützt, so Vohu-manu die Tiere, Aschavahista die Feuer, Khschathra-vairya die Metalle, Çpenta-armaiti die Erde, Haurvat und Ameretat die Wasser und Bäume; hierin dürfen wir den Hinweis auf die ursprüngliche Naturgrundlage dieser Genien erkennen, um so mehr, als Çpenta-armaiti dauernd mit dem, was sie beschützt, d. h. der Erde, identisch geblieben ist. Aber diese Naturbasis ist bei den meisten vergessen, sie sind zu blassen Schemen ohne Fleisch und Blut, zu marklosen allegorischen Personifikationen von Eigenschaften, welche Ormuzd in absoluter Weise zukommen, herabgesunken; sie sind also wesentlich nur Attribute oder Accidenzen des Ormuzd, die für die Anschauung mit dem Schein einer gewissen Selbständigkeit herausgesetzt sind.

Angra mainyus oder Ariman hat zu seinem Leibe die Finsternis wie Ahuramazda oder Ormuzd das Licht; wie in leiblicher Hinsicht, so ist er auch in geistiger das Gegenteil des Ormuzd, sein Geist ist der Geist der Lüge und Unreinheit, der Falschheit und Unkeuschheit, des Unglaubens und der Sünde[1]). Wie sich Mithra als Lichtgott von der Sonne ablöst, und diese dem natürlichen Sonnengott Hvare kschaeta überläßt, so löst sich Ariman von dem Hitzdrachen und der Schlange der Finsternis los, und Azhi

[1]) Nicht allen christlichen Lesern dürfte es gegenwärtig sein, wie sehr noch im Johannesevangelium dieser durch die Gnostiker neu aufgefrischte Dualismus zwischen Gott und Teufel, König des Reiches und Fürsten dieser Welt, Licht und Finsternis, Reinheit und Unreinheit, Leben und Tod, Wahrheit und Lüge, Gotteskindern und Teufelskindern die bestimmende Grundanschauung in metaphysischer Hinsicht bildet.

Digitized by Google

dahaka, ursprünglich mit ihm identisch, wird zu seinem Sohn. Wie die guten Götter Götter des Lebens, so sind die bösen Dämonen Geister des Todes; der Tod ist eine Entstellung, welche die lebendige Schöpfung des Ormuzd durch die Bosheit Arimans erlitten, und darum kann das Reich des Todes nicht zum Reiche des Ormuzd gehören, sondern muß das spezifische Herrschaftsgebiet des Ariman bilden. Daher kommt es, daß die Griechen den Ariman mit Hades identifizierten, mit dem er sonst keine Ähnlichkeit hat. Das Verderben des Guten ist die Lust Arimans; an allem, was Ormuzd geschaffen, hat er seine Lust gebüßt, indem er die Vollkommenheit des Geschaffenen durch böswillige Zutaten verdarb. Die schöne Erde verdarb er durch Wüsten und Steppen, durch Dürre und Stürme, übermäßige Hitze und Kälte, — die Schöpfung des Pflanzenreiches durch Giftpflanzen, die des Tierreiches durch Raubtiere, Ratten, Mäuse, Wassermäuse, Reptilien und Lurche, die in Höhlen und Löchern wohnenden Tiere, die Bremsen, Ameisen, Läuse, Flöhe usw. Das Leben verdarb er nicht nur durch den Tod, sondern auch durch das Heer von Krankheiten, gegen welche dann Ormuzd wieder Heilmittel wachsen ließ[1]). Den sittlichen Geboten des Ormuzd gegenüber spielt er die Rolle des Versuchers und Verführers, wobei es ihm zustatten kommt, daß er der Lügner von Anbeginn, der Vater der Lüge, der personifizierte Lügengeist ist; er lockt die Menschen durch Vorspiegelungen von Vorteilen und Genüssen, die sich nachher als lügnerisch erweisen, und anstatt die sich ihm hingebenden Menschen zu ehren und zu lohnen, verhöhnt er sie im Totenreich durch Pein und Marter. Trägheit, Unkeuschheit, sinnliche Ausschweifungen, Heuchelei und Unglaube sind sein Werk ebenso wie Schmutz und Unglauben, und wo sie im Menschen Platz greifen, da wird Arimans Macht vergrößert; üble Taten machen die Erde vertrocknen und hemmen das Wachstum der Bäume, und durch manche Sünden werden sogar die Drujas schwanger, so daß sie neue Kobolde gebären.

Man darf den energischen Fortschritt des religiösen Bewußtseins weder verkennen noch unterschätzen, welcher in dieser Auffassung Arimans und seines Reiches liegt. Es gibt keine Naturreligion, in welcher nicht den Göttern auch ein verderbliches, feind-

[1]) Die Medizin hat im parsischen System eine eminent religiöse Bedeutung als ein Hauptteil des Kampfes gegen die arimanische Bosheit, und darum lehrt Ormuzd persönlich in seiner Offenbarung die Medizin bis auf die Medizinaltaxen herab.

liches Element anhinge; denn die Naturmächte haben immer ein Doppelantlitz für den Menschen und wirken bald zerstörend, bald segnend. Bei der Vergeistigung der Naturgötter wird die wohltätige Seite ihres Wesens unmittelbar versittlicht, die verderbliche Seite kann es aber nur mittelbar werden, sei es als Strafe, sei es als Prüfung. Da bleibt immer in dem Zorn der Götter ein aus sittlichen Voraussetzungen unerklärbarer Rest bestehen, und dieser Rest wird zum Dämonischen in dem Wesen der Gottheit selbst, welches sich durch die Versuchung, Berückung, Verblendung und Betörung des Menschen ebensosehr bekundet, wie durch das Unheil, das es mit oder ohne vorhergehende Verblendung über ihn verhängt. In allen Naturgöttern ist mehr oder minder diese böse, dämonische Seite ausgebildet, sie gehört mit zum Wesen der Gottheit und wird zunächst nicht als etwas dem Charakter der Gottheit Widerstrebendes und Widersprechendes empfunden. Deshalb hören selbst solche Götter, in denen diese Seite überwiegt, nicht auf, als Götter betrachtet und behandelt zu werden; der Kultus wird dann nur immer mehr zu Beschwichtigungsversuchen des göttlichen Zornes durch quantitative Massenhaftigkeit und qualitative Steigerung der Opfer (wie bei den bösen syrisch-phönizischen Sonnengöttern Moloch usw.). Auch dann, wenn die wohltätige und verderbliche Seite derselben Naturmacht sich in zwei Seiten sondert und der böse Gott gar keine, oder nur schwache Züge behält, die an seine Abkunft von einem halb guten und halb bösen Gott erinnern, auch dann bleibt der böse Gott immer noch Gott und behält einen Kultus, der sich freilich nicht mehr mit der vergeblichen Erflehung seiner Hilfe abmüht, sondern ausschließlich auf die Abwendung seines Grimmes bezieht (z. B. Seth-Typhon).

In der Zarathustrischen Reform hingegen wird zum erstenmal der Versuch gemacht, das Wesen der guten Götter von jeder feindlichen, schädlichen und bösen Beimischung vollkommen zu reinigen, und zum erstenmal hat hier der Mensch den kühnen Mut, im Vertrauen auf den Schutz und die Hilfe seiner guten Götter den bösen jede Art von Anbetung und Verehrung zu versagen und den Kampf gegen sie aufzunehmen. Es wird auch hier nicht bestritten, daß die bösen Geister Götter, d. h. daß sie den guten Göttern substantiell gleichartig seien, aber es wird ihnen der Götternamе (Ahura) verweigert, weil sie sich durch die Abkehr von der guten göttlichen Wesenheit auch von der Gemeinschaft der guten Götter losgesagt, feindlich gegen dieselben gestellt und göttlichen Namens und göttlicher Ehre unwürdig ge-

macht haben. Der Mensch nimmt sich hier zum erstenmal heraus, einer gewissen Klasse von ursprünglich religiösen Objekten das religiöse Verhältnis aufzukündigen; es erwacht die Einsicht, daß nach scharfer Sonderung in rein gute und rein böse Götter man nicht mehr Verehrer beider Art von Göttern sein kann, daß man in dem großen Götterkampf Partei ergreifen muß, daß man nur für eines der feindlichen Heere fechten kann, daß man nur entweder Glied im Reiche des Ormuzd oder im Reiche des Ariman sein kann, daß jedes religiöse Verhältnis zum Reichsfeind Ariman ein Hochverrat am Ormuzdreiche und die höchste religiöse Sünde gegen Ormuzd selbst ist. An die Stelle einer feigen Furcht vor dem Erzfeinde tritt die mutige Kriegserklärung; an die Stelle einer die feindliche Macht stärkenden Tributzahlung tritt der Kampf bis aufs äußerste, der Krieg bis aufs Messer.

Das ist die hohe religiöse Bedeutung des ethischen Dualismus im System der Parsen, daß der Mensch aufhört, sich vor bösen Göttern zu beugen und nur noch dasjenige als Gottheit im wahren Sinne des Wortes anerkennt, was seinem Wesen nach ohne Rest lautere Wahrheit, Reinheit, Heiligkeit und Güte ist, daß die Furcht vor dem Bösen in unversöhnlichen Haß gegen dasselbe umschlägt, und dieser Haß in Verbindung mit Gottvertrauen einen siegesfrohen Kampfesmut bis zur Vernichtung erzeugt. Dagegen schließt dieser ethische Dualismus ursprünglich keineswegs einen metaphysischen Dualismus in sich, und wenn er auch im Laufe der Zeit in einen solchen zu münden drohte, so fand das religiöse Volksbewußtsein doch immer die Mittel, diese unbeabsichtigte Konsequenz abzuwehren.

Ariman schafft nicht die Substanz der Dinge, sonst müßte die Substanz der Arimangeschöpfe mit ihrer schlechten Natur mit vergehen; das ist aber nicht der Fall, da mit der letzten Weltperiode alle Geschöpfe von ihrer arimanischen Beschaffenheit gereinigt und ins Ormuzdreich aufgenommen werden sollen. Ariman schafft demnach überhaupt nicht, sondern er alteriert nur die Ormuzdschöpfungen hinsichtlich ihrer Beschaffenheit. Einst waren alle Ormuzdgeschöpfe rein, einst werden sie es wieder sein; ihre dazwischen liegende arimanische Natur ist ihnen also nicht essentiell, sondern bloß accidentiell. Wenn dem Ariman die Schöpfung gewisser Tierarten zugeschrieben wird, so werden dieselben in dieser Hinsicht als Accidenzen des Landes betrachtet, zu dem sie gehören, und sie vergehen dann allerdings mit der Reinigung dieses Landes.

Durch diese Beschränkung der Schöpfertätigkeit des Ariman auf die accidentielle Seite der Ormuzdgeschöpfe ist in der Hauptsache schon jeder metaphysische Übergriff des ethischen Dualismus abgewehrt; er wird es aber noch mehr dadurch, daß der ethische Dualismus selbst nicht als ein absoluter angesehen wird; denn erstens ist er auf die mittlere Periode des Weltprozesses beschränkt, und zweitens ist er selbst doch wieder nur aufgehobenes Moment in der sittlichen Weltordnung, d. h. im Ormuzdreich. Einst war Ariman rein, einst wird er es wieder sein, wofern er nicht (nach einer anderen Variante) gänzlich vernichtet wird; er ist also nur von seiner Auflehnung bis zu seiner Wiederunterwerfung unter Ormuzd dessen Widersacher. Selbst während er der Widersacher des Ormuzd zu sein scheint, ist er in Wahrheit dessen Diener; denn er belohnt ja nicht die Bösen, sondern er bestraft sie durch Höllenpein, dient also als Vollstrecker der sittlichen Weltordnung. Auch seine Rolle als Versucher liegt nicht außerhalb der sittlichen Weltordnung, denn ohne Prüfung keine Bewährung, und es liegt ein tiefer Sinn darin, daß der Versucher und der Strafvollstrecker in eine Person zusammengefaßt sind. Ariman und seine Gehilfen sind nichts als die negative Seite der sittlichen Weltordnung, welche für die Ormuzdgeschöpfe den Durchgangspunkt von der bewußtlosen Unschuld zur bewährten und selbstgewissen Tugend bildet; da dieser Fortschritt ohne Kampf mit dem Bösen unerreichbar ist, muß das Böse als negatives, zu überwindendes Moment notwendig in der sittlichen Weltordnung vertreten sein. Es entspricht vollkommen einer naiven Volksanschauung, die dämonische Macht des Bösen zu einem für sich seienden Dämonenreich zu hypostasieren und zu personifizieren, welches dem Menschen als bloßer Widerpart der Götterwelt erscheint, weil er auf die mittelbaren Dienste, die es dem Gottesreich leistet, noch nicht reflektieren gelernt hat. So eignet sich denn auch dieses Dämonenreich vortrefflich zur Theodicee, zur Entlastung der guten Götter von der Verantwortlichkeit für die Übel der Welt, die nun alle den Dämonen zur Last gelegt werden; dadurch eröffnet sich zugleich die tröstliche Aussicht, daß mit dem siegreichen Ausgang des großen Weltkampfes, d. h. mit der Vernichtung oder endgültigen Unterwerfung der bösen Geister unter Ormuzd auch ein von allen Übeln gereinigter Weltzustand eintreten werde, welcher den alsdann Lebenden (beziehungsweise Wiederbelebten) einen ungetrübten Genuß des Lebens verbürgt.

In den älteren Zeiten, wo der Blick noch nicht allzuweit über

die gegenwärtige Weltperiode hinausschweifte, wurde der ethische Kampf noch ohne metaphysische Konsequenzen hingenommen; in dem Maße als die theologische Systematisierung fortschritt, schienen freilich Ormuzd und Ariman als zwei feindliche Brüder von koordinierter Stellung einander gegenüberzutreten, und eine Theosophie, die ihr eigenes System und insbesondere die durch dasselbe geforderte Absolutheit des Ormuzd mißverstand, fing an, nach dem gemeinsamen Ursprung dieser Brüder, als der wahren absoluten Gottheit zu suchen. Im Avesta, wo Ormuzd sich noch nicht zweifellos zum metaphysisch absoluten Gott emporgeschwungen hat, laufen neben der Lehre, daß alles von ihm geschaffen sei, Reminiszenzen aus der Zeit des reinen Naturalismus einher, welche die verschiedensten Naturobjekte als ewige, selbstgeschaffene preisen; unter letzteren befindet sich unter anderen die unbegrenzte Zeit, Zaruana akarana, von der es in anderen Stellen heißt, daß Ormuzd in ihr alles geschaffen habe. So wurde von einer abstrakten Spekulation die leere Form der unendlichen Zeit (vielleicht in begrifflicher Einheit mit dem unendlichen Raum) zum Ursprung der feindlichen Brüder Licht und Finsternis erhoben; aber diese Spekulation ist eine Verunstaltung des Mazdaismus, welcher ersichtlich darauf abzielt, Ahura-mazda zum Absoluten zu erheben. Will die parsische Theosophie nach ägyptischem Muster auf einen Zustand der Gottheit zurückgehen, der vor und jenseits der Scheidung zwischen Licht und Finsternis liegt, so muß sie auch anerkennen, daß dieses noch ungeschiedene Absolute, dieses noch bestimmungslose Unendliche selbst identisch ist mit Ormuzd, allerdings nur mit dem Ormuzd, wie er sein wird, nachdem er am Ende des Kampfes die Finsternis überwunden und alle feindlichen Mächte als feindliche vernichtet, als göttliche in sich und sein Reich aufgenommen.

Ormuzd ist also absoluter Gott allerdings nur vor und nach der Kampfesphase des Weltprozesses, nicht in derselben; als vorweltliche Urgottheit ist er noch nicht das, was er durch den Prozeß werden soll: Leben, Licht, Wahrheit und Heiligkeit, vielmehr wird er Gott im Sinne dieser bestimmten göttlichen Eigenschaften erst durch den Prozeß, welcher dazu dient, die dunkle Naturseite und widergöttliche Bestimmtheit aus der Urgottheit auszuscheiden und zu überwinden. Die relative Entäußerung der Absolutheit, welche uns an Ormuzd in der Kampfesperiode des Weltprozesses auffällt, ist demnach ein teleologisch gesetztes, selbst gewolltes Durchgangsmoment von der indifferenten Absolutheit

des bestimmungslosen Wesens zur explizierten Absolutheit wahrer Göttlichkeit; als selbstgewolltes Durchgangsmoment erscheint sie darum im Lichte des systematischen Zusammenhanges der ganzen Entwickelung auch nicht mehr als eine begriffliche Einschränkung der Absolutheit des Ormuzd. Ariman hat ja doch nur soviel Macht, als Ormuzd ihm überläßt, und Ormuzd überläßt ihm eine solche Macht doch nur, um an sich selbst die Göttlichkeit und an seinen Geschöpfen die sittliche Weltordnung des Gottesreiches zu realisieren.

In diesem Zusammenhange schwindet auch die Äußerlichkeit, welche dem ethischen Dualismus dieser Lehre anzuhaften scheint; auf Ormuzd als Urgottheit vor der Scheidung bezogen erscheint Ariman selbst als Moment des All-Einen Absoluten, das aus der ungeschiedenen Einheit zunächst herausgesetzt und zu einer relativen Selbständigkeit erhoben werden mußte, um endgültig überwunden werden zu können. So sinkt Ariman im Lichte des Systems zu einem „Teufel von Gottes Gnaden" herab, der trotz aller seiner Macht und List doch von Anbeginn gerichtet ist, und dem nur eine kurze Spanne Frist bis zur Vollstreckung dieses Gerichtes geliehen ist, damit er in dieser Frist unwillkürlich als negativer Faktor am Aufbau des Gottesreiches mitwirke; Ormuzd hingegen erhebt sich zum begrifflich absoluten Gott, und Zaruana akarana sinkt zu einem Attribut desselben herab, das zugleich (wie der unendliche Raum im ägyptischen System) die Bedeutung des Schicksals hat. Nur als „der Ewige", d. h. als Zaruana akarana, ist Ormuzd der absolute Gott, nicht als der zeitweilig mit Ariman im Kampfe Liegende; denn Ormuzd unterscheidet sich dadurch von anderen absoluten Göttern, daß er aus seiner Absolutheit erst im Weltprozeß und durch denselben seine Göttlichkeit herausarbeitet, daß er erst nach Heraussetzung und Überwindung der ungöttlichen und widergöttlichen Elemente seiner selbst im vollen Glanze ungetrübter Göttlichkeit strahlt.

Der Weltprozeß ist also hier in gewissem Sinne ein Prozeß der Vergeistigung und Ethisierung des Absoluten, und als solcher durch die selbständige Heraussetzung des Bösen und seine nachfolgende Überwindung das Urbild des menschlichen Prozesses der Ethisierung; aber er unterscheidet sich durch die Art und Weise des Vorganges doch so sehr von dem menschlichen, daß eine genauere Analogie undurchführbar wird. In dem Augenblick, wo Ormuzd als absolute Urgottheit sich in Ormuzd als Lichtgott und Ariman als Finsternisgott geschieden, hat er auch die Finsternis

Digitized by Google

als das (zunächst potentiell) Böse aus seinem Wesen ausgeschieden und zu einer ihm fremden Persönlichkeit hypostasiert; solange das Ungöttliche Moment des Ormuzd selbst war, blieb es in der Indifferenz, und sobald es aus dieser Indifferenz heraustrat, war es auch aus der göttlichen Individualität des Ormuzd ausgeschlossen. Darum kann es nie dazu kommen, daß das Böse in Ormuzd selbst Platz gewinnt, daß er gegen dasselbe als gegen ein ihm innewohnendes Moment zu kämpfen hat; Ormuzd kann sich nie, wie die germanischen Götter, in Schuld verstricken, und darum kann auch der Weltprozeß hier nicht wie in der germanischen Religion eine erschütternde Tragödie sein, sondern ein Versöhnungsdrama, welches damit endet, daß das Gute und die Guten triumphieren und das Böse und die Bösen in den Abgrund gestürzt oder gebessert und bekehrt werden.

Dieser Unterschied hat für das religiöse Bewußtsein seine Vorzüge und seine Nachteile. Im Parsismus bleibt einerseits die fleckenlose Reinheit und Heiligkeit des höchsten Gottes gewahrt, aber andererseits fehlt die genauere Vorbildlichkeit für den Prozeß der menschlichen Versittlichung, und dieser bleibt einer rohen Äußerlichkeit der Auffassung überlassen. Im Germanentum ist durch die Schuld und Sühne der Götterwelt die Idee einer autonomen Sittlichkeit wenigstens für die Sphäre der Götter errungen, und damit ein würdiges Vorbild für die Anbahnung einer sittlichen Autonomie des Menschen gewonnen; aber dieser Gewinn ist mit der Endlichkeit, Vergänglichkeit und Unheiligkeit der Götter erkauft und trotzdem mehr Ahnung als sicher erfaßter und verwerteter Besitz geblieben. Das Germanentum, indem es die Idee der sittlichen Weltordnung über die Throne seiner Götter stellt, reicht an die höchste Wahrheit viel näher heran; der Parsismus, der selbst mit der fleckenlosen Heiligkeit seines Gottes nichts rechtes anzufangen weiß und von der Innerlichkeit der germanischen Sittlichkeit himmelweit entfernt ist, hat sich doch auf seinem beschränkteren Standpunkt einen fruchtbareren Boden bereitet, indem er auf seiner tieferen Stufe des religiösen Bewußtseins die religiöse Sittlichkeit systematisch durchbildete und zum festen, sicheren Besitz erhob. —

Das Ormuzdreich oder Gottesreich beginnt mit der von Ormuzd ausgehenden Schöpfung. Wie die jüdische Schöpfungssage an die Einteilung der Woche, so knüpft die parsische an die Einteilung des Jahres in sechs Jahreszeiten an; es werden in sechs Schöpfungsabschnitten der Reihe nach Himmel, Wasser, Erde, Pflanzen, Tiere

Digitized by Google

und Menschen geschaffen. Die Griechen stellen die Schöpfung im parsischen System wesentlich nach ihrer eigenen Auffassung als Zeugung dar, und in der Tat fließen im Avesta die Begriffe Zeugung und Schöpfung noch ungeschieden durcheinander, wie denn auch noch viel später alle möglichen Dinge (Feuer, Sonne, Mond, Könige usw.) bald Sohn des Ormuzd, bald Geschöpf desselben genannt werden. Aber es überwiegt doch im Parsismus entschieden die Neigung, den naturalistischen Zeugungsbegriff durch den supranaturalistischen Schöpfungsbegriff zu überwinden; die parsische Schöpfungslehre enthält deshalb auch nicht wie andere Kosmogonien physikalische Erklärungsversuche, sondern begnügt sich damit, alles auf die supranaturalistische Wunderwirkung des göttlichen Wortes zurückzuführen. Zuerst spricht Zaruana akarana, also Ormuzd als potentieller Gott, das Wort aus, worauf die Krisis im Schoße des Absoluten erfolgt und Licht und Finsternis als selbständige Substanzen sich sondern[1]), darauf setzt Ormuzd als gesondertes Lichtwesen die Schöpfung durch Aussprechen desselben Wortes fort.

Das Wort, Honover, ist die Wahrheit und Heiligkeit selbst, ist also dasjenige, in dessen Besitz die Göttlichkeit des Ormuzd, ebenso wie seine schöpferische Allmacht, besteht; es ist zugleich der Inbegriff der Offenbarung und das Mittel derselben. Es ist also diejenige Seite Gottes, welche als die eigentlich göttliche für das religiöse Verhältnis zum Menschen praktisch allein in Betracht kommt, es ist Gott, wie er nicht an sich ist, sondern wie er Objekt des religiösen Verhältnisses ist. Bei dem starken Bedürfnis der sinnlichen Anschauung nach Personifikation der Objekte kann diese bloß attributive Bedeutung des „Wortes" dann freilich nicht verhindern, daß es als Individualwesen verselbständigt und neben und unter Ormuzd verehrt wird; wie die Parsen jede Person als zusammengesetzt aus Geist und Körper vorstellen, so auch den Honover. Anfänglich wurde das sinnlich anschauliche Wort als sein Leib betrachtet, während sein Geist oder Fravashi wohl von dem heiligen Geiste des Ormuzd selbst kaum unterschieden wurde; später wurde Honover als erstgeschaffenes aller Wesen zu einer Persönlichkeit mit besonderem persönlichen Geiste oder Fravashi und einem strahlenden Lichtleib gleich demjenigen des Ormuzd.

[1]) Auch in der jüdischen Schöpfungssage, wie überall, wo der Himmelsgott höchster Lichtgott ist, wird das Licht als eine selbständige himmlische Substanz gedacht, welche unabhängig von den erst viel später geschaffenen leuchtenden Himmelskörpern ist.

Da die supranaturalistische Schöpfungslehre sich aus einer naturalistischen entwickelt hat, so kann auch das Wort nur allmählich seine hervorragende Bedeutung erlangt haben; wahrscheinlich ist Honover, oder in älterer Form Ahuna vairya, ursprünglich nichts anderes als das älteste der parsischen Gebete.

Nachdem die Schöpfung beendet und die Bemühungen des Ariman, sie zu vereiteln, durch Ormuzd zuschanden gemacht waren[1]), bestand das goldene Zeitalter des Paradieses 3000 Jahre, in welchem Ormuzd Alleinherrscher der Welt war, und Yima (der indische Yama) als König auf Erden herrschte. Dann folgte eine zweite, ebenfalls 3000jährige Periode der Weltverschlechterung, in welcher es Ariman gelang, die Menschen zu verführen, daß sie ihn und nicht Ormuzd als Weltschöpfer verehrten; er gab ihnen Früchte zu essen, durch deren Genuß sie die bisher genossenen Glückseligkeiten verloren, und bewirkte durch Einstellung des Ormuzdkultus der Menschen, daß diese sterbend nicht mehr zu Ormuzd in den Himmel, sondern zu ihm in die Hölle kamen. Hätte Yima der Aufforderung Ormuzds, den Menschen sein Gesetz zu lehren, Folge gegeben, so würde Ariman nicht die Macht erlangt haben, das Paradies zu verderben; aber Yima erklärte dies Werk für zu schwer für ihn und begnügte sich damit, Übermittler der physischen Glückseligkeit des Paradieses zu sein. Ormuzd suchte der eingerissenen Daevaanbetung durch eine mündlich verbreitete Offenbarung zu steuern, welche in die Zeit Jemjids verlegt wird und als Reminiszenz an den schon vor der Zarathustrischen Reform bestehenden Opferdienst auf Feueraltären zu deuten ist; aber diese half nicht genügend, und auch die Heroenkämpfe, durch welche die schlimmsten und gefährlichsten Daevas unschädlich gemacht wurden, vermochten der zunehmenden Verschlimmerung des Weltzustandes nicht zu wehren. So brach die dritte 3000jährige Weltperiode an, in welcher Ariman mit wachsender Erbitterung und mit wachsendem Erfolge gegen das Ormuzdreich kämpft; hierdurch sah Ormuzd sich genötigt zu der Offenbarung durch das von Zarathustra aufgezeichnete gute Gesetz, welches die Menschen lehrt, die Daevas mit den richtigen Mitteln zu bekämpfen.

Aber das Verderben ist schon zu tief eingerissen, um auf

---

[1]) Hierher gehören die Mythen von dem ersten Geschöpf, dem Urstier, der durch Ariman getötet wird, von dem Urmenschen Gayomorts, der aus der Seite des sterbenden Urstiers springt und ebenfalls durch Ariman getötet wird, und von Meschia und Meschiane, dem ersten Menschenpaar, die aus Gayomorts Samen erwuchsen und sich fortpflanzten.

diesem Wege vollständig wieder beseitigt werden zu können; darum wird Ormuzd am Ende dieser Periode, wenn die Verderbnis ihren Gipfel erreicht hat, aus dem von Ardviçura verwahrten Samen Zarathustras den letzten und größten aller Heilande, den Çaoschyank erwecken, den Fortsetzer und Vollender von dem Erlösungswerke seines großen Ahnen. Bei seinem Erscheinen nimmt die ganze Welt das gute Gesetz des Ormuzd an, so daß aller Betrug und alles Böse schwindet (die messianische Zeit beginnt); die so vom Bösen befreiten Menschen werden von den Arimanischen Zutaten der Schöpfung befreit, sie werfen keinen Schatten mehr, sind so rein wie ein Spiegel, brauchen keine Speise mehr und werden vor dem Tode bewahrt durch das Haoma, das Çaoschyank ihnen darreicht. Hiermit erst beginnt das Gottesreich in seiner wahren, idealen Gestalt als Endzustand der Vollendung, wo Ormuzd alles in allem ist, wo es nur Einen Hirten und Eine Herde gibt; damit aber auch die früher gestorbenen Menschen an seiner Herrlichkeit und Glückseligkeit teilnehmen können, läßt Ormuzd noch einmal Gebeine, Blut und Leben aus der Erde hervorgehen[1]), wie einst bei der ersten Schöpfung, und vereinigt mit diesen Leibern die im Himmel oder in der Hölle befindlichen Fravashis oder Geister der Verstorbenen. Nach dieser allgemeinen Auferstehung beginnt das Weltgericht, in welchem Çaoschyank als Weltrichter fungiert; er scheidet die Guten von den Bösen, Vater von Mutter, Bruder von Schwester, Freund von Freund, und entrückt die Guten nach dem Himmel, während die Bösen in der Hölle samt der alten Erde und den bösen Dämonen durch einen dreitägigen glühenden Schmelzfluß von allen Unreinigkeiten geläutert werden. (Nach einer anderen Variante kommt den Guten dieser Schmelzfluß wie lauwarme Milch vor.) Dann vereinigen sich alle auf der erneuten Erde, die nun rein und eben ist, zu einem einzigen Staat von Seligen mit einerlei Lebensweise und Sprache; ihr ganzes Leben ist ein stetiger Lobgesang für Ormuzd, ein ununterbrochener Gottesdienst, dem Ariman als Priester vorsteht. Sie sind nun unverweslich, so lange die Zeiten dauern, und bedürfen deshalb auch keiner Fortpflanzung mehr.

Dieses ideale Gottesreich auf der erneuten Erde nach dem

---

[1]) Genauer entspringt der Auferstehungsleib aus dem im einstigen irdischen Leibe waltenden und wohnenden Feuer, welches bei dessen Tode in die Erde zurückgekehrt und von dieser gleichsam als Same des unverweslichen Leibes aufbewahrt ist.

Weltgericht ist die vierte, ebenfalls dreitausendjährige Weltperiode; was nach Ablauf dieser kommen soll, damit beschäftigt sich die Phantasie der Parsen nicht mehr. Diese irdische Vollendung des parsischen Gottesreiches kontrastiert mit der himmlichen Vollendung des ägyptischen, wie die Auferstehungslehre der Parsen mit der leiblosen Unsterblichkeit der Ägypter; beide Anschauungen ringen und kämpfen in den späteren monotheistischen Religionen miteinander, so daß in der orthodoxen Lehre der letzteren bald die parsische bald die ägyptische Lehre siegreich ist, ohne doch im Gemeindebewußtsein die gegnerische Anschauung ganz verdrängen zu können.[1])

Das ägyptische System wurzelt in der Mißachtung der Leiblichkeit, das parsische in seiner Wertschätzung; darum sucht der Ägypter sich zu erklären, wie der Geist in diesen Kerker geraten sei, von dem er möglichst bald wieder befreit zu werden wünscht, und vermag den Grund nur in einer präexistentiellen Schuld des Individuums zu finden, der Parse hingegen fragt nur, woher die Unvollkommenheiten der leiblichen Existenz stammen, von denen er im vollendeten Gottesreich frei zu werden hofft, und sieht den Grund derselben in einer Verderbnis der ursprünglich vollkommenen Schöpfung durch die Schuld seiner Vorfahren und Zeitgenossen. Der Ägypter büßt und sühnt durch das leibliche Leben seine persönliche Schuld, der Parse leidet unter den Folgen einer Kollektivschuld, die zum weitaus größten Teil vergangenen Geschlechtern angehört, steht also unter dem ererbten Fluch väterlicher Sünden. Der Ägypter erlöst sich selbst mit Hilfe der Götter und ihrer Gnadengaben (Offenbarung, Gottesreich, Schutzgeist); der Parse kann sich durch Tugend und Frömmigkeit nur vor persönlichem größerem Schaden hüten, aber in betreff des allgemeinen Weltübels kann er nur auf die allgemeine Erlösung durch den gottgesandten Heiland hoffen. Ob seine Seele nach seinem Tode über den Berg Berezaiti und die Brücke Cinavat in den Himmel Garonmana gelangt, oder ob sie von dieser Brücke in die Hölle stürzt, das ist ja gewiß für ihn sehr wichtig; aber es ist doch nur die Entscheidung über einen provisorischen leiblosen Zwischenzustand,

---

[1]) So ist z. B. die urchristliche Lehre vom tausendjährigen Reich zwar durch die Umwandlung des Erdreiches in ein ewiges Himmelreich verdrängt worden, aber die parsische Auferstehungslehre trotzt im jüdischen und christlichen Glaubensbekenntnis noch immer den längst zum ägyptischen Unsterblichkeitsglauben übergegangenem religiösen Bewußtsein, wenigstens der gebildeteren Schichten.

während sein eigentliches Interesse bei dem Auferstehungsreich verweilt, welches ihm so wie so sicher ist.

In Ägypten vollzieht sich die allgemeine Erlösung durch die summierte Erlösungsarbeit der einzelnen, allerdings unter providentieller Leitung und Unterstützung; in Iran vermag alle menschliche Arbeit am Gottesreich doch nur das Schlimmere abzuwehren, und die Erlösung der Welt vom Bösen und vom Übel erfolgt schließlich doch nur durch göttliche Wunderwirkung, wenn auch in gewissem Sinne vorbereitet durch die Arbeit am Gottesreich. In Ägypten bewahren die gefallenen Dämonen eine gewisse geistige Würde, und es ist vornehmlich die eigne Schuld, von der jeder einzelne erlöst werden muß, wenn auch diese Schuld mitveranlaßt und verschärft war durch Beispiel und Einfluß anderer Dämonen und Götter; in Iran ist der Mensch wesentlich passiver Schauplatz für die Kämpfe des guten und des bösen Gottes, und seine spontane Individualschuld auf ein Minimum eingeschränkt, das sich erst in der ganzen Menschheit zu einer ansehnlichen Kollektivschuld summiert, also auch durch das Gnadenwunder einer Kollektiverlösung getilgt werden muß. Auch in Ägypten besteht eine gewisse Solidarität der Glieder des Gottesreiches, aber sie ist hier nur Mittel für die religiöse Entwickelung der einzelnen; auch in Iran besteht eine gewisse religiöse Entwickelung der einzelnen, aber sie ist hier nur vorübergehendes Mittel für den solidarischen Prozeß des Gottesreiches in seiner Totalität. In Ägypten kann darum von einer Übertragbarkeit von Schuld und Verdienst nicht die Rede sein; in Iran ist dieselbe ein Hauptdogma der Heilslehre. Wie in einer patriarchalischen Familien- und Stammesverfassung, ist jedes Glied solidarisch haftbar für die Schuld des Ganzen, aber auch Teilnehmer an dem Verdienst des Ganzen; das Ganze aber ist das Rechtssubjekt, welchem die Schuld und das Verdienst der einzelnen (z. B. die Taten der Heroen und Heilande) zur Last fallen und zugute kommen. Der Gürtel, welcher mit der Mannbarkeit angelegt wird, ist das Symbol für dieses Band der Solidarität, welches alle Glieder des Gottesreiches umschlingt; mit Anlegung des Gürtels wird der junge Parse zum Vollbürger des Gottesreiches, der selbst für seine Taten einzustehen hat, während die Verstöße des unzurechnungsfähigen Kindes lediglich den Eltern (für die des Knaben von 7—14 Jahren wenigstens zur Hälfte) zugerechnet werden.

In beiden theologischen Systemen spielt das Gottesreich praktisch die Hauptrolle, aber durch die Verschiedenheit der sonsti-

gen Weltanschauung erhält diese Idee in jedem der beiden Systeme eine verschiedene Färbung und abweichende praktische Folgen. Beide Völker halten ihren geoffenbarten Glauben und die Teilnahme an ihrem Gottesreich für den alleinigen Weg zur Seligkeit; aber während die Ägypter sich mit der Arbeit innerhalb ihrer Theokratie begnügen und es den Göttern anheimstellen, ob und wie sie die draußen Stehenden an den Wohltaten der ägyptischen Religion beteiligen wollen (vielleicht vermittelst der Seelenwanderung), wissen die Parsen sich als das Ormuzdvolk oder Volk Gottes in dem Sinne, daß sie zugleich ein Heer von Ormuzdstreitern, ein Volk von Gotteskämpfern bilden, dessen Aufgabe es ist, das Heer Arimans zu bekämpfen. Nun gehören aber zum Heere Arimans nicht nur die Daevas und unreinen Tiere, sondern auch, und diese vor allem, die Daevaverehrer, d. h. alle Verehrer fremder Götter, also alle, die nicht Ormuzdverehrer sind. Fromm sein und Daevafeind sein ist ein und dasselbe; das Gottesreich fördern heißt das Reich Arimans einschränken und schädigen durch Tötung und Ausrottung der arimanischen Menschen, Tiere und Bodenbeschaffenheit. Die Daevaanbeter sollen gekränkt werden auf alle Weise, geschlagen an Leib, Seele und Gut; die arimanischen Tiere sollen verfolgt und vernichtet und ihre Schlupfwinkel zerstört werden, das wüste Land soll urbar gemacht und dadurch dem Gottesreich gewonnen werden.

Der Ägypter kennt nur ein Gottesreich, aber kein Teufelsreich, wenngleich auch böse Götter und Dämonen im Gottesreich ihr Wesen treiben; der Parse aber stellt dem Gottesreich das Teufelsreich gegenüber, welches alles umspannt, was nicht Bestandteil des Gottesreiches ist. Ormuzd sagt: wer nicht für mich ist, der ist wider mich, und wer wider Ormuzd ist, der muß vom Ormuzdvolke als Feind gehaßt und bekämpft werden. Wenn der Brahmane auf alle außerhalb seines Gottesreiches Stehenden hochmütig und verächtlich herabsieht, wenn der Buddhist auf sie erbarmungsvoll und hilfsbereit hinblickt, wenn der Ägypter sie mit einer selbstzufriedenen Gleichgültigkeit betrachtet, die nur an der Scheu vor der Verunreinigung durch Berührung ihre Grenze findet, so übt der Parse gegen sie Haß und Feindseligkeit als religiöse Pflicht, wodurch notwendig eine mit fanatischem Glaubenseifer getränkte streitsüchtige Kampflust großgezogen wird. Ägyptertum und Brahmanismus haben keinerlei Gelüste, die nationale Staatskirche oder Staatenkirche über die Landesgrenzen oder die nationalen Grenzen hinaus zu erweitern; der Buddhismus wünscht zwar die Segnungen

seiner Kirche allen menschlichen Brüdern zuteil werden zu lassen, aber doch nur auf dem Wege friedlicher Mission und freiwilliger Annahme; der Parsismus hingegen ist das erste geschichtliche Beispiel, daß das Gottesreich sich nicht auf den nationalen Staat (wie in Ägypten) oder auf die Summe der nationalen Staaten (wie im brahmanischen Indien) beschränkt, sondern über die Volksgrenzen übergreift, um die Staatsgrenzen erobernd vorzuschieben, daß der religiöse Glaube als solcher, abgesehen von der Nationalität, die Fahne wird, um welche die Gleichgesinnten sich scharen, daß das Bekenntnis anderer Götter zum Brandmal der Verworfenheit, zur Grenze zwischen Freund und Feind gestempelt wird. So ist der Parsismus eine erobernde Religion, und ihm ist es zum erstenmal gelungen, einen den Tod des Gründers überdauernden Großstaat in Westasien zu schaffen. Wo die völlige Durchführung des Zarathustrischen Gesetzes und Glaubens aus politischen Gründen nicht sofort tunlich schien, da begnügten sich die parsischen Könige mit einer Abschlagszahlung, nämlich der Anerkennung des Ahuramazda als obersten und höchsten Gottes, welche durch das Symbol der Anbetung des Feuers ausgedrückt wurde; doch blieb die religiöse Assimilierung der eroberten Länder stets das letzte Ziel der persischen Politik.

Der Krieg gegen die Daevaanbeter ist aber für die Parsen nur eine Seite des Kampfes für das Gottesreich, die Tapferkeit in der Schlacht nur eine bestimmte Richtung der religiösen Energie, während sich diejenige der Germanen darin erschöpft, und zwar eigentlich ohne klares Ziel des Kampfes erschöpft; die andere Seite der Arbeit am Gottesreich ist die rüstige Emsigkeit friedlichen Fleißes, der innere Ausbau des Gottesreiches und seine Förderung gegen die inneren Feinde (Daevas, böse Menschen und Tiere). Der Krieg trägt die religiöse Kultur nach außen und verbreitert in extensiver Richtung das Gottesreich; die friedliche Arbeit befestigt es nach innen und fördert es in intensiver Hinsicht durch Steigerung der physischen und sittlichen Kultur. Der Krieg kehrt nur epochenweise wieder, aber der Frieden fordert die stetige Betätigung am wirtschaftlichen und moralischen Fortschritt des Gottesvolkes. Die Volkswirtschaft ruht noch wesentlich auf dem Ackerbau; eine Religion, welche die Agrikultur mit der Weihe einer religiösen Pflicht bekleidet und jede Terraingewinnung gegen die Wüste als einen Sieg des Gottesreiches über das Teufelsreich feiert, eine solche Religion besitzt offenbar eine eminent wirtschaftliche Bedeutung und muß ganz andere kulturelle Ergebnisse

Digitized by Google

erzielen, als solche Religionen, die den höchsten religiösen Standpunkt im Quietismus finden (wie die indischen).

Der Parsismus ist eine Religion des kampfesmutigen und arbeitsfrohen Lebens, Strebens und Ringens, nicht eine solche der resignierten Mortifikation; sein Ziel ist Selbstbehauptung, nicht Selbstvernichtung, Läuterung des Willens zum Leben, nicht Verneinung desselben (wie in Indien). Wenn der Ägypter zwar die sinnlichen Genüsse des Erdenlebens in erlaubter Weise mitnimmt, weil die Götter sie ihm beschert haben, aber eigentlich sich aus dem Kerker des Leibes hinaussehnt, dessen Bedürfnisse erst ihm solche Befriedigungen zu Genüssen stempeln, so empfindet der Parse vielmehr Freude und Stolz über seinen Leib und über dessen Kraft und Tüchtigkeit zur Arbeit wie zum Genuß, und vermag sich darum selbst im idealen Gottesreich nach dem Weltgericht ein wahres Leben gar nicht ohne Leib zu denken. Wenn der Inder in der natürlichen stofflichen Welt, in dem Leibe und seiner Sinnlichkeit als solchen das Nichtseinsollende und Unreine sieht und sie deshalb schlechthin negiert, wenn der Ägypter sie nur für die Bußezeit der Läuterung als notwendiges Übel gelten läßt, das in den gehörigen Schranken gehalten werden muß, so sieht der Parse in ihr eine positiv wertvolle Grundlage und Bedingung des Lebens, die nur vor Entstellungen im Sinne Arimans bewahrt, beziehungsweise von den vorgefundenen Arimanischen Entstellungen religiös gereinigt werden muß. Im Parsismus handelt es sich also um religiöse Ethisierung der natürlichen Sinnlichkeit, nicht um Abtötung derselben; denn der Leib ist Lebensgrundlage, und das Leben entspricht dem Willen der guten Götter wie der Tod dem der bösen. —

Die Offenbarung, durch welche diese Religion in das Bewußtsein der Menschen gelangt ist, geht von dem höchsten Gotte selbst aus, nicht, wie in Ägypten, von vermittelnden Göttern, und besitzt deshalb als höchste Wahrheit auch die denkbar höchste Autorität. Zarathustra fragt Ahuramazda, wie er es mit jedem einzelnen Punkte gehalten haben will, und dieser gibt ihm präzise, oft sogar motivierte Auskunft, welche Zarathustra aufschreibt. Das so Aufgezeichnete ist demnach das offenbarte Wort des Ormuzd selbst, und zwar in noch ganz anderem Sinne als das Gotteswort in anderen Offenbarungsreligionen, weil hier das Wort (Honɔver) die bereits besprochene personifizierte Bedeutung hat. Das Avesta ist das in menschliche Redeweise, d. h. in diskursive Auseinandersetzung übertragene ewige Gotteswort; es ist demnach die Wahr-

heit, welche die Menschen erleuchtet, sie zur Reinheit und Heiligkeit anleitet, und dadurch von dem durch die Daevas geplanten Schaden und Tode bewahrt und zum Leben führt.

Das Avesta umfaßte ursprünglich 21 Bücher, von denen uns folgender Inhalt bekannt ist: 1. Lobpreisungen und Gebete, 2. von den guten Werken, 3. vom heiligen Wort, 4. von den Göttern, 5. von der Erde, dem Wasser, den Bäumen, Tieren usw., 6. vom Himmel und den Sternen, 7. von der Feier der großen Feste, 8. von den reinen und unreinen Tieren, 9. von den Königen, Richtern und den Beschäftigungen der Stände, 10. von der Tugend und Weisheit, 11. von König Vistaçpa und der Annahme des Gesetzes, 12. vom Säen und Ackerbau, 13. von den heiligen Wissenschaften, den Lehrern und der Schülern, und den Wundern, die Zarathustra verrichtet, 15. Lobgesänge, 16. von dem, was im Herzen des Menschen und in seinem Leibe ist, 17. von den Reinigungen, den erlaubten und unerlaubten Handlungen, den Erbschaften und dem, was bei Gebeten zu beobachten ist, 18. vom Diebstahl und Betrug, 20. von der Bekämpfung der bösen Geister und der guten Reinheit. Nur dieses zwanzigste Buch, der Vendidad, ist uns ganz erhalten, und von einigen anderen Bruchstücke, aber beide durchsetzt mit späteren Zutaten der Sassanidenzeit.

Das Avesta ist bis auf eingeflochtene alte Hymnen in Prosa geschrieben und weit entfernt von der naiven Anschaulichkeit des religiösen Gefühls, von der poetischen Kraft, farbigen Schönheit, frischen Ursprünglichkeit und frommen Innigkeit, wie sie in den Veden herrscht; es ist prosaisch bis zur Dürre, breit und ermüdend durch unendliche Wiederholungen von Gebetsformeln und Zeremonialvorschriften und durch langweilige Vollständigkeit in der Aufzählung der Götter und ihrer gehäuften Titel und Eigenschaften, es ist durchweg allegorisierend, abstrakt reflektierend und schematisierend. In dem Wert, der auf Lektüre, Studium und Gebet gelegt wird, und in den Belohnungen, die ihnen verheißen werden, verrät sich ebenso die Denkweise einer bereits theologisch und hierarchisch verknöcherten Entwickelungsphase, wie in der ausgebildeten Katechisation (zwischen Zarathustra und Ormuzd) und in den Responsorien zwischen zelebrierendem und ministrierendem Priester. Obwohl der Priesterstand keine abgeschlossene Kaste bildete, die Sühnegaben nicht an Priester, sondern nur an „reine Männer", d. h. Gläubige, gegeben zu werden brauchten, und Reinigungen von jedem Gläubigen vorgenommen werden konnten, der sie ordnungsmäßig erlernt hatte, obwohl die Priester also nur

Digitized by Google

einen Ehrenvorrang vor anderen Gläubigen haben sollten und (im Unterschied von den Brahmanen) der Gottheit um nichts näher standen, so sucht das Avesta dem Priesterstande eine hierarchische Stellung zu sichern, und bekämpft die nicht autorisierten Priester, welche es demnach gegeben haben muß. Das Verhältnis ist hier ganz ähnlich wie zu derselben Zeit in Israel; hier wie dort war das Gesetz nur ein vom Priesterstand vorgezeichnetes ideales Schema, dem das Volk wohl niemals praktisch Genüge tat.

Das Avesta ist nicht bloß Offenbarung der theoretischen Wahrheit, sondern auch der praktischen Weisheit; das Wort Gottes ist nicht nur der Inbegriff des Wissens, sondern vor allem Lebens- und Heilslehre, indem es den Menschen den Willen Gottes kund tut. Da es der höchste ewige Gott selbst ist, der Schöpfer Himmels und der Erden, dessen Wort Zarathustra seinen Willen offenbart hat, so ist das Avesta die höchste denkbare Autorität, vor welcher der Mensch sich unbedingt zu beugen hat. Zarathustra ist nicht bloß ein Heros oder Halbgott oder Heiland, der als inspirierter Vertreter eines Gottes den Menschen Gesetze gibt, sondern er ist der Mittler, der die von Gott zu ihm gesprochenen Worte aufzeichnet; die Gesetze entsprechen also nicht nur dem Willen Gottes, sondern sie sind seine eigensten persönlichen Befehle, der von Gott selbst präzisierte wörtliche Ausdruck seines Willens. Gott selbst ist hier in demselben Sinne wie der Mensch geistige Persönlichkeit, denn er besitzt wie dieser einen persönlichen Fravashi, der seine gesamte Individualität zu einer persönlich-geistigen macht; verbietet auch die Lichtnatur seines Leibes jeden Versuch eines Anthropomorphismus, so ist durch die formelle Gleichheit des Fravashi jeder Anthropopathismus prinzipiell legitimiert, soweit er nicht in die aus dem Leibe stammenden oder durch ihn bedingten niederen Seelenvermögen hinabsinkt.

Der sich offenbarende Gott steht also einerseits dem Menschen als ein ihm analoger persönlicher Geist gegenüber, andererseits als sein Schöpfer, der ihn als ein neues, vorher nicht existierendes Wesen ins Dasein gerufen hat, also substantiell etwas anderes ist als er (im Unterschied von dem naturalistischen Monismus, wo der Mensch als Modifikation Gottes oder als von ihm Erzeugter mit ihm auch wesenseins gedacht ist). Das Gesetz ist also Befehl einer vom Menschen substantiell verschiedenen, durch die Schranke der Persönlichkeit von ihm getrennten Gottheit, d. h. es ist Heteronomie im strengsten Sinne des Wortes und zeigt durch seine Form, daß es den Menschen als Heteronomie zum Bewußt-

sein zu kommen beginnt, während bei der bisher besprochenen religiösen Gesetzgebung der heteronome Charakter derselben teils unbestimmt in der Schwebe blieb, teils doch noch nicht zum Bewußtsein gelangte.

Da die Heteronomie eine für die Menschheit im ganzen (wie für die Erziehung des einzelnen) unentbehrliche Durchgangsstufe zur Erlangung einer in sich gefestigten religiös-ethischen Autonomie bildet, so kann der Fortschritt, der in dieser parsischen Hinwendung zur Heteronomie liegt, nicht hoch genug veranschlagt werden, und dieser formelle Gewinn behält seine Bedeutung, trotzdem in inhaltlicher Hinsicht das System der Ägypter eine stärkere Abwendung vom irdischen Eudämonismus zeigt als das der Parsen. In Ägypten besteht nicht Harmonie, sondern in der Hauptsache Widerstreit zwischen irdischem und transzendentem Eudämonismus; in Iran hingegen laufen beide völlig parallel, ohne sich zu kreuzen. In Ägypten wird durch die Schwerpunktsverlegung ins Jenseits der Grundsatz angebahnt, daß man sein irdisches Ich oder seine Seele verleugnen müsse, um sein wahres geistiges Ich zu retten, daß man sein Leben verlieren müsse, um das wahre Leben zu gewinnen; in Iran hingegen geht die irdische Glückseligkeit mit der jenseitigen Hand in Hand, ja sogar der Kampf für das Gottesreich hilft so gut wie gar nichts für die vollendete Glückseligkeit der Zukunft, während er die allerdings unvollkommene Glückseligkeit der Gegenwart durch Mehrung des physischen Wohlstandes und leiblichen Behagens fördert. In Ägypten werden sehr entschiedene Opfer an zeitlichem Behagen zu gunsten der ewigen Seligkeit gefordert, und für die Bußezeit in diesem Körper Geduld verlangt; in Iran ist von Opfern keine Rede, weil kein Widerstreit zwischen jetziger und künftiger Glückseligkeit besteht, vielmehr ist das heteronome Gesetz nur eine Sammlung von Lehren und Ratschlägen, welche nicht zu befolgen bei der vollkommenen Solidarität der Interessen zwischen guten Göttern und Menschen eudämonologisch unvernünftig wäre. Praktisch gleicht sich dieser Gegensatz allerdings in gewissem Maße aus weil einerseits auch in Ägypten Tugend und Frömmigkeit irdische Segnungen der Götter, Schuld und Frevel aber Strafen nach sich ziehen, und weil andererseits auch in Iran die zeitraubende Unbequemlichkeit und Plage des täglichen Zeremoniells selbst schon ein gewisses Opfer von Behagen ist, das unvermerkt an die Zurückstellung des physisch-sinnlichen Behagens hinter das Strebensziel einer geistigen und sittlichen Reinheit und Heiligkeit gewöhnt.

Was den Inhalt des guten Gesetzes betrifft, so erschöpft sich derselbe in dem Begriff der Reinheit und dessen Durchführung auf dem natürlichen und geistig-sittlichen Gebiet. Noch nach heutigem Gebrauch spricht der Parse nach dem Erwachen folgendes Gebet: „Reichtum und die beste Reinheit sind für den Gerechten, der rein ist. Der ist rein, der reine Werke tut. Ich bete mit Reinheit des Gedankens, mit Reinheit des Wortes, mit Reinheit der Tat.“ Der Begriff der Reinheit bildet bei allen Völkern die Grundlage des religiösen Zeremoniells und durchdringt bei den meisten auch die religiöse Sittlichkeit; aber mit Ausnahme der Parsen gibt es kein Volk, wo der Begriff der Reinheit so völlig in den Mittelpunkt der praktischen Religiosität gestellt, und wo er so wenig wie hier durch Fortgang zu höheren Begriffen überwunden worden ist. Deshalb scheint der Parsismus eine besonders geeignete Stelle zu bieten, um diesem allgemein wichtigen Begriff einen Augenblick näherer Aufmerksamkeit zu schenken. —

Alle Reinheitsgesetze stammen aus der religiösen Sitte der Völker, führen also auf weit entlegene Zeiten zurück, wo von feinerer Kultur der Sinne oder gar utilitarischer Reflexion noch nicht die Rede war. Als die Reinigkeitssitten sich entwickelten, herrschte noch überall im Leben die gröbste Unreinlichkeit, so daß ein instinktiver Ekel gegen das für religiös unrein Geltende unmöglich vorausgesetzt werden kann; das religiös Unreine ist nach unseren Reinlichkeitsbegriffen oft etwas völlig Indifferentes (wie Haar- und Nägelabfälle), und grade das für religiös rein Geltende und zur Reinigung Benutzte ist oft das Ekelhafteste und Schmutzigste, z. B. Kuhmist und Rinderharn, welcher letztere sogar getrunken wird. Wir würden es begreifen, daß man vor gewissen Tieren oder vor der Berührung von Leichnamen Ekel empfindet; aber wenn der Ekel das Bestimmende für die religiöse Unreinheit wäre, so müßten beide Arten des Ekels sich addieren, also das Aas eines unreinen Tieres für ekelhafter und unreiner gelten, als das eines reinen Tieres oder Menschen. Grade das Umgekehrte ist der Fall, für je reiner ein Geschöpf im Leben gilt, desto verunreinigender wirkt seine Leiche, und je unreiner ein Geschöpf schon im Leben ist, desto gleichgültiger ist seine Leiche, desto weniger verschieden ist sein Fleisch im toten und lebenden Zustand. So muß das Feld, worauf der Leichnam eines Menschen oder Hundes gelegen, nach dem Avesta ein ganzes Jahr unbebaut bleiben, und nach jüdischem Gesetz macht das Aas eines unreinen Tieres durch seine Berüh-

rung nur bis zum Abend unrein, die Leiche eines Menschen dagegen, auch des nächsten Angehörigen, auf sieben Tage.

Noch weit verkehrter ist die Annahme, daß die religiöse Reinheit bewußter oder instinktiverweise gesundheitliche Zwecke ververfolge. Hierzu wäre der größte Teil der Reinigkeitsvorschriften ganz nutzlos, und daraus erhellt zur Genüge, daß es ein zufälliges Zusammentreffen ist, wenn einige derselben, z. B. die Waschungen, mit unsern hygienischen Ansichten übereinstimmen. Grade bei den Völkern, welche die peinlichsten Reinheitsvorschriften haben und befolgen, herrscht die größte und gesundheitswidrigste Unreinlichkeit, die zu vielen Krankheiten Anlaß gibt, und nicht selten führt die Furcht vor religiöser Verunreinigung gradezu zur Unmenschlichkeit und grausamen Vernachlässigung der Kranken und Hilfsbedürftigen (z. B. der Kreißenden und Wöchnerinnen, mit denen kein Parse reden darf, und denen selbst der Speise Bringende sich nur auf gewisse Entfernung nähern darf).

Nie und nimmer ist irgendwelche Reinigkeitsvorschrift aus Utilitätsrücksichten entsprungen; wer das annimmt, verkennt vollständig den mystisch-reflexionslosen Ursprung solcher religiösen Bedürfnisse und Vorstellungen. Wohl aber kann später die Reflexion auf die Nützlichkeit herantreten, um den religiösen Reinigkeitsansprüchen Schranken zu ziehen, um sie jenseits einer gewissen Grenze zu negieren. So ist z. B. der Leichnam so unrein, daß er weder mit Feuer, noch Wasser, noch Erde in Berührung kommen und nur auf Backsteinunterbau den Raubtieren und Vögeln überlassen werden darf; aber was diese von Teilen der Leichen verschleppen, verunreinigt nicht mehr, „denn“ — sagt Ormuzd — „sonst würde ja meine ganze Erde verunreinigt werden.“ Diese utilitarische Beschränkung beweist am deutlichsten, wie wenig hygienische Rücksichten in solchen Dingen mitsprechen; denn nichts ist gefährlicher an einer Leiche als die Verschleppung ihrer kleinsten Teile und des in ihnen enthaltenen Giftes durch kleine Tiere (z. B. Fliegen), und grade um dieser den Parsen gleichgültig scheinenden Möglichkeit willen fürchten wir die Leiche und suchen wir deren „Unreinheit“ unschädlich zu machen. Wenn also die Unreinerklärung auf Gesundheitsrücksichten sich stützte, so wären die gegen dieselbe angewandten Mittel so verfehlt als möglich.

Überblicken wir die Gesamtheit des für unrein Gehaltenen, so zeigt sich, daß es, mit Ausnahme der für unrein erklärten Tiere, durchweg auf das unheimliche Grauen, die mystische Scheu des

Lebendigen vor dem Toten zurückzuführen ist. Unrein ist das „Fleisch", sobald es nicht mehr im Dienste des Lebens steht, das Organische, welches sich dem organischen Zwecke entzogen hat; unter diesen Begriff fallen nicht nur die entseelten Körper oder Leichen in ihrer Ganzheit, sondern auch alle von dem lebenden Körper abgestoßene und ausgeschiedene Materie. Die Untauglichkeit zum Dienste des Lebens kündigt sich durch beginnende Zersetzung und Verwesung an, welche, wie bei eiternden Wunden oder bei dem Aussatz (diesem Tode bei lebendigem Leibe) auch trotz der Fortdauer der Verbindung mit dem Organismus einen hohen Grad erreichen kann. Demnach ist alle Verwesung, Fäulnis, Zersetzung und Gärung organischer Materie unrein, und ebenso die Stoffe, welche dieselbe befördern (z. B. Sauerteig und Honig); rein dagegen sind Stoffe, welche als Verhinderungsmittel gegen die Fäulnis und Gärung gelten (Salz, Asche, Öl, Ysopholz). Auch wo die beginnende Zersetzung der organischen Materie noch nicht erkennbar ist, gilt solche Materie doch für unrein, wenn der Organismus sie von sich ausscheidet, als nicht mehr zum Dienste des Lebens geeignet; also nicht nur die Exkremente sind unrein, auch nicht bloß die Sekrete wie Speichel und Schleim, sondern selbst trockene der Verwesung nicht ausgesetzte Abfälle, wie Haar- und Nägelabschnitte.

Der Kreis des Unreinen erweitert sich dadurch, daß zu dem Wunder des Todes das Wunder der Zeugung tritt; wie dort das Lebendige ins Reich des Todes eingeht, so tritt hier etwas Lebendiges aus dem geheimnisvollen Schattenreich ins Dasein. Der eine Vorgang ist nur die Umkehrung des anderen; Vergehen und Entstehen sind das sich ergänzende Ein- und Ausatmen der Natur, der Kreislauf, in welchem sie sich beständig verjüngt. So sind überall die Zeugungsgötter auch Todesgötter, und die Todesgötter zugleich Zeugungsgötter; wie man bei vielen Völkern den Leichen den Phallus als Symbol der Wiederverjüngung des Lebens aus dem Tode mit ins Grab legte, so übertrug sich die mystische Scheu vor dem Tode auch auf die von der Natur verschleierten Geheimnisse der Zeugung und Geburt, und wie die organischen Stoffe, welche dem Leben gedient hatten, aber nicht mehr dienten, so gelten nun auch diejenigen für unrein, welche seiner Entstehung dienen sollten, aber noch nicht einem fertigen Leben dienten. Von allen Ausscheidungen des Organismus gelten deshalb die der Zeugung und Geburt dienenden als besonders unrein, und diese Vorstellung erstreckte sich bei der mangelhaften

Kenntnis dieser physiologischen Vorgänge auf alle Arten von Ausflüssen aus den Geschlechtsorganen, ja sogar rückwärts in einem gewissen Grade auf diese selbst.

Bei den Parsen verschärfte sich die Vorstellung der Unreinheit des Toten noch dadurch, daß das Reich des Todes dem Ariman gehörte, und nur das Leben dem Ormuzd; die materiellen Übergangsstufen vom Leben zum Tode und vom Tode zum Leben waren also die in diese Welt hereinragenden sichtbaren Zeugnisse von dem arimanischen Reiche des Todes, und widerstrebten der Natur der guten Götter. Die unreinen Tiere galten nur deshalb für unrein, weil und sofern sie einmal zu bösen und feindseligen Gottheiten in engere Beziehung gesetzt waren, und der Grund hierfür lag ursprünglich wohl ausnahmslos in einer zoomorphischen Auffassung dieser Gottheiten, infolge deren die betreffenden Tiere als symbolische Repräsentanten derselben galten. Bei den Parsen werden einerseits diese symbolischen Repräsentanten (wie Schlangen, Drachen, Eidechsen, Esel, Eber usw.) zu realen Geschöpfen des bösen Gottes, und andererseits erweitert sich der Kreis dieser arimanischen Geschöpfe, welchem schließlich alle dem Menschen schädlichen und lästigen Tiere zugewiesen werden. Umgekehrt gewinnt der Rinderharn seine reinigende Kraft daher, daß das Rind ein symbolischer Repräsentant Mithras, des reinen Gottes ist, ähnlich wie Feuer und Wasser ihre reinigende Kraft nur daraus schöpfen, daß sie als Elemente identisch sind mit zwei anderen guten Hauptgöttern.

Das Unreine ist sonach das den guten Göttern Widerstrebende, ihrer Natur Zuwiderlaufende und Abgewendete; es ist also ein wirklich religiöser Begriff. Aber dieser religiöse Begriff des Unreinen ist auf dem Boden des religiösen Naturalismus erwachsen und darum selbst naturalistisch; das Unreine ist nur darum unrein, weil es die dem Leben abgewandte Seite der Natur darstellt. Deshalb ist das religiös Unreine an und für sich nichts weniger als eine sittliche Kategorie, und es wäre der Gipfel der Verkehrtheit, die Unreinheit als Symbol oder Folge einer persönlichen sittlichen Verschuldung des mit ihr Behafteten anzusehen; daraus folgt aber weiter, daß auch die Zeremonien, durch welche die Unreinheit aufgehoben wird, nichts weniger sind als die symbolische Darstellung einer Reinigung der Seele von solcher der Unreinheit entsprechenden Schuld. Die Reinigung bedeutet nichts weiter als den Sieg der guten Götter des Lebens über die feindlichen Gewalten des Todes und das Abstreifen der Berührung der letzteren

mit Hilfe der Macht der ersteren; denn das Gefährliche an der Unreinheit und der Grund, weshalb sie gefürchtet wird, ist ja nur der Einfluß, welcher durch sie den bösen und feindseligen Naturmächten auf den mit der Unreinheit Behafteten eingeräumt wird, und die Reinigung ist die Wiederherstellung des Zustandes der Integrität durch Beseitigung des *locus minoris resistentiae* vermittelst verstärkter Applikation der wohltätigen Naturgottheiten (sei es in elementarer, sei es in symbolischer Gestalt).

Dieser rein natürliche Ausgangspunkt des religiösen Reinheitsbegriffs hindert natürlich nicht seine allmähliche Moralisierung und Vergeistigung und diese vollzieht sich durch folgende Gedankenverschiebung. Das Tote widersteht dem lebenden Menschen, oder es ist unrein; das Tote widerstrebt den Göttern des Lebens, das Unreine widerstrebt den Göttern des Lebens und wird durch dieselben beseitigt; die Götter, welchen das Unreine widerstrebt, und welche dasselbe beseitigen, sind rein; was den reinen Göttern widerstrebt, ist unrein; den reinen Göttern widerstrebt noch anderes außer dem Tode und dem was mit ihm zusammenhängt, also ist auch dieses andere unrein zu nennen; das was den reinen Göttern am meisten widerstrebt, ist die Mißachtung ihres Willens, die Verletzung der von ihnen gesetzten Ordnung, also ist Frevel und Sünde vor allem unrein. Daß in diesem Gedankengange ein falscher Rückschluß vom Besonderen auf das Allgemeine enthalten ist, welcher eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος in sich schließt, wird bei der Unfähigkeit, Geistiges und Natürliches zu sondern, nicht bemerkt; der Begriff der Unreinheit erweitert sich unvermerkt vom bloß physischen auf das physische und psychische Gebiet, und die Sünde erscheint nun als Unreinheit der Seele, welche analog der Unreinheit des Leibes durch Reinigungszeremonien beseitigt werden muß.

In allen Religionen spielt diese religiös-naturalistische Auffassung der Sünde als einer Unreinheit der Seele in die geistig-sittliche mit hinein; in keiner aber hat sie die letztere so völlig absorbiert wie im Parsismus. Dies erklärt sich daraus, daß allein im Parsismus die Götter des Todes und der physischen Unreinheit schlechthin identisch sind mit den Dämonen der Lüge, Scheelsucht, Unkeuschheit usw.; diese Identität wird von keiner anderen Naturreligion behauptet, und selbst von der ägyptischen Religion des neuen Reiches in der Typhongestalt nur annähernd erreicht, da hier die guten Götter zugleich Herrscher und Götter des Totenreiches bleiben. Deshalb mußte in Ägypten der Ursprung der

physischen Unreinheit aus dem Toten erst vergessen sein, damit die Identifikation des Dämons der Sünde mit dem Gott der Unreinheit und demgemäß die Identifikation der Sünde mit der Unreinheit auf physischem Gebiet durchführbar erschien; in Iran hingegen bot die religiöse Vorstellungswelt mit ihrem physisch-ethischen Dualismus den gleichsam prädestinierten Boden für die Erhebung des Reinheitsbegriffes zur alleinigen religiös-ethischen Fundamentalkategorie.

Die parsische Ethik läßt sich demnach in die Forderung zusammenfassen, die Reinheit zu befördern und die Unreinheit nach Kräften zu beseitigen, und zwar sowohl an sich selbst als an der übrigen Schöpfung. Diese Forderung fällt zusammen mit der anderen Forderung, gegen die Dämonen der Unreinheit zu kämpfen und ihnen Terrain abzugewinnen. Die absichtliche und unabsichtliche Handlung wird ebensowenig gesondert und mit verschiedenem Maße gemessen, wie die natürliche und sittliche, die leibliche und geistige Reinheit. Eine Verbreitung der eigenen Unreinheit wäre es, wollte man die Ausscheidungen des Leibes mit reinen Elementen in Berührung bringen, z. B. in fließendem Wasser sich baden oder waschen, Feuer mit dem Hauch des Mundes ausblasen; eine Förderung der Unreinheit liegt aber auch in der Förderung unreiner Geschöpfe, also darin, wenn man die Gelegenheit versäumt, arimanische Tiere zu töten, Daevaanbeter zu schädigen, oder wenn man einen Sünder speist und unterstützt. Umgekehrt ist es auch Sünde, wenn man die Gelegenheit zur Beförderung der Reinheit unbenützt läßt, z. B. einem „reinen Manne“ (d. h. unbescholtenen Glaubensgenossen) eine kleine Gabe, um die er bittet, abschlägt.

Die Reinheit der Seele besteht vorzugsweise in der Wahrheit und der mit ihr zusammenhängenden Redlichkeit. Die Wahrheit ist das Wort Gottes; Zweifel, Unglaube, Ketzerei und Aufruhr gegen die gottgewollte Ordnung (das Königtum von Gottes Gnaden) sind demnach ebensogut und in noch höherem Grade Erscheinungsformen des Lügengeistes, wie Verleumdung, Betrug, Meineid, Unterschlagung und Diebstahl. Neid und Scheelsucht sind die schlimmsten Laster, weil sie zum Betrug und Unredlichkeit verführen; auch Ariman fiel darum von Ormuzd ab, weil er, der Finstere, scheel blickte auf dessen Lichtleib und Schöpfermacht. Darum wurde den Kindern von jung auf nichts so sehr eingeprägt als Wahrhaftigkeit, Redlichkeit und Neidlosigkeit, und die Erfolge waren so günstig, daß nach dem Zeugnis der Griechen bei

keinem Volk Wort, Handschlag und Eid heiliger gehalten wurden als bei den Persern, und daß es ihre Art war, lieber zu geben als zu nehmen. Schuldenmachen war streng verpönt als Verleitung zu Unrecht und Lüge, Säumigkeit in der Rückgabe eines Darlehns galt der Unterschlagung und dem Diebstahl gleich; Trägheit, Faulenzerei und Langschläferei sind Laster, mit denen Ariman die Tüchtigkeit und Leistungen der Gotteskämpfer zu lähmen sucht, während reichliche und nahrhafte Kost als Förderungsmittel für die Tüchtigkeit der Gotteskämpfer religiösen Wert hat (im Gegensatz zu dem indischen Gebot des nur halbsatt Essens und Fastens). Das anständige und rücksichtsvolle Benehmen der Perser in Gesellschaft wird von den Griechen gerühmt; sie hüteten sich vor Husten, Schneuzen, Spucken u. dergl., weil sie alle leiblichen Absonderungen für unrein hielten.

Auch die Beurteilung des geschlechtlichen Verhaltens stand unter den Grundsätzen, gegen die Daevas zu kämpfen und den Lügengeist zu meiden; alles zielte darauf ab, möglichst viele Kinder, d. h. Gotteskämpfer, zu erzielen, und der Begriff der Unkeuschheit war wesentlich auf solches Verhalten beschränkt, durch welches der Naturtrieb um dieses legitime Ziel betrogen wird, also auf die Vergeudung von Lebenskeimen ohne Aussicht auf Erzielung von Nachkommenschaft. So galten nicht nur naturwidrige Laster für unkeusch, sondern schon der Umgang mit schwangeren Frauen, dagegen nicht der außereheliche Verkehr, der nur eine Schutzpflicht gegen das Weib und die Erhaltungspflicht gegen die Sprößlinge der Verbindung auferlegte. Während Ägypten das älteste Beispiel einer rechtlich streng durchgeführten Monogamie bietet, wird in Persien die Polygamie nach Maßgabe der materiellen Hilfsquellen zur religiösen Pflicht, und ein außereheliches Verhältnis erscheint nur als die lockerste Form der Ausübung der Polygamie. Die Ehe mit Blutsverwandten, die in Ägypten nur in der Königsfamilie bevorzugt wird, gilt in Iran allgemein als die beste und edelste Art der Ehe; die Ehe mit Daevaanbetern hingegen ist verboten (natürlich nur, sofern dieselben nicht zugleich Proselyten werden).

Stände diese Sittlichkeit für sich allein da, so nähme sie eine ziemlich hohe Stellung unter den Völkern des Altertums ein; aber sie wird erdrückt von einer Unmasse von Zeremonialvorschriften, von welchen sie weder formell noch inhaltlich geschieden ist, und unter deren Menge sie sich sozusagen verkrümelt. In formeller Hinsicht sind alle Vorschriften über die physische Reinheit und

Digitized by Google

das Zeremoniell ihrer Bewahrung und Wiederherstellung von der gleichen heteronomen Autorität getragen, ohne daß auch nur, wie im jüdischen Gesetz, der Versuch gemacht wäre, dem Moralgesetz einen Vorrang vor dem Zeremonialgesetz einzuräumen; in materieller Hinsicht bleibt der Versuch, die physische Kategorie der Reinheit zu vergeistigen, wegen der Unfähigkeit, über den Begriff der Reinheit hinauszukommen, darin stecken, daß das Sittliche auf das Niveau des Natürlichen herabgezogen wird. Überall zeigt das Parsentum eine naive Durcheinanderwürfelung und Verwechselung des Sittlichen und Natürlichen; es fehlt die klare Unterscheidung beider Gebiete und darum fehlt auch jedes Bewußtsein davon, daß mit der Ausdehnung des Reinheitsbegriffes auf das geistig-sittliche Gebiet das Gebiet des bloß Natürlichen verlassen und überwunden und ein wirklicher Fortschritt gegen den plumpen Naturalismus vollzogen sei. Nägel- und Haarabfälle nachlässig zu behandeln, gilt als Todsünde, weil die Daevas sie als Geschosse im Kampf gegen das Ormuzdreich verwenden; umgekehrt machen gewisse Sünden die Erde vertrocknen und andere schwängern sogar weibliche Kobolde.

Wie sittliche und physische Reinheit und Unreinheit, so schwimmen auch Sünde und Übel durcheinander; denn der Begriff Übel wird ja im parsischen System auch nur am Begriffe der physischen Unreinheit, am arimanischen Ursprung und an der Förderung des arimanischen Reiches gemessen. Jedes Übel ist als Verunstaltung der vollkommenen Ormuzdschöpfung eine Verunreinigung derselben, also Sünde; jede Sünde ist unmittelbar und an sich selbst zugleich ein Übel und erscheint als vorteilbringend nur im Lichte arimanischer Lügenvorspiegelung. Sünde und Übel sind unmittelbar identisch und brauchen nicht erst durch göttliche Veranstaltung miteinander in Beziehung gesetzt zu werden; diese unmittelbare Identität schließt aber nicht aus, daß nicht einerseits erst recht deutlich an den Folgen der Sünde hervortritt, wie sehr sie „vom Übel“ war[1]), und daß nicht andererseits erst an den

[1]) Yima geht unter durch die Schuld, daß er die Lüge in den Rat der Götter bringt. An dem Untergang des goldnen Zeitalters ist Gahi, die Unkeuschheit, mit schuld, die von Ariman ausgehend den Gayomort zu schädigen unternahm. Bei Meschia und Meschiane ist die stufenweise Verschlechterung des natürlichen Zustandes an diejenige ihres sittlichen Zustandes geknüpft. Auch die Heroen sind siegreich und unüberwindlich, so lange sie rein sind; sobald sie aber in Schwäche (wie Tahmurath) oder Schuld (wie Kereçaspa) verfallen, werden sie überwältigt, verwundet oder getötet.

Folgen natürlicher Übel sich zeigt, in welchem Maße sie den bösen Geistern Einfluß über den Menschen und seine moralische Beschaffenheit eröffnet haben.

Alles kommt darauf an, zu wissen, was unrein sei, sich vor Unreinheit zu hüten, die doch eingetretene zu beseitigen, und zu alledem die Hilfe der Götter auf die rechte Art in Anspruch zu nehmen. Alles dies lehrt Ormuzd in seinem guten Gesetz, dem Avesta, das viel umfangreicher und kasuistischer ist als das indische Gesetzbuch des Manu, und das ganze Leben mit einem Netz frommer Pflichten umspannt. Jeder Tag und jede Tageszeit hat bestimmte Lobgesänge und Anrufungen, die den Göttern grade dann am angenehmsten sind; selbst der in der Nacht aufwachende Parse muß erst bestimmte Gebete sprechen, ehe er sich umdreht und weiter schläft. Ein großer Teil des Tages ist mit Gebeten, Waschungen und Zeremonien ausgefüllt und an den fünf letzten und fünf ersten Tagen des Jahres, die eine Art Allerseelenfest bilden, sollen sogar täglich 12000mal verschiedene Gebete gesprochen werden. Daneben bestehen die Opfer fort: Tier-, Haoma-, Speis- und Wohlgeruchsopfer und das Unterhalten und Schüren des Feuers. Die Reinigungszeremonien sind überaus umständlich, die größte erfordert neun Nächte; dabei bleibt sie unwirksam, wenn der Reiniger mit der ihm dargebrachten Gabe nicht zufrieden ist, und diese muß mindestens ein Schaf oder eine Ziege, bei größeren Zeremonien ein Lasttier oder ein Kamel betragen. Hierzu kommt bei Verletzungen noch ein Wergeld an den Verletzten, beziehungsweise die als Buße vorgeschriebenen Leistungen für gemeinnützige Zwecke oder an reine Männer. Alles zusammen mußte die Reinigung für den Armen oft unerschwinglich machen, ganz abgesehen von der Widerwärtigkeit der dabei gebrauchten Mittel (Rinderharn); sie war aber in vielen Fällen so kompliziert, daß sie selbst für den Wohlhabendsten unausführbar wurde, und ein solcher Fall brauchte gar kein schweres sittliches Vergehen zu sein, sondern beispielsweise nur die zufällige Tötung eines Wasserhundes (Bibers).[1]) Nur wenn der

[1]) Wer einen Wasserhund getötet hat, muß, wenn er seine Seele retten will, folgende Buße verrichten: zweimal 10000 Schläge tun, 10000 Ladungen harten Holzes wohlgetrocknet und wohlgehauen dem Feuer des Ormuzd geben, ebenso 10000 Ladungen von weichem, wohlriechendem Holze, 10000 Schlangen, 10000 Schildkröten, 10000 Landeidechsen, 10000 Wassereidechsen, 10000 Ameisen, 10000 Mücken, 10000 Ratten töten, 10000 Löcher auf der Erde ausfüllen, 14 Brücken über fließendes Wasser machen, 14 junge Hunde aufziehen, 18 Hündinnen flöhen, 18 reine Männer mit Wein und Fleisch sättigen, 14

Digitized by Google

Sünder die Sühne verweigert, soll er als arimanisches Geschöpf behandelt und mit Schlägen gezüchtigt werden; die Schläge in ungeheuren Zahlen, welche in den Bußbestimmungen wiederkehren, sind Schläge, die der Büßende auszuteilen hat (nämlich an arimanische Geschöpfe, oder auch bloß symbolisch) als Zeichen seines Kampfes gegen die Daevas. Die Reue wurde zwar als mitwirkende Bedingung der Reinigung angesehen, ohne welche dieselbe unwirksam wäre; aber die Sühne selbst wurde in den äußerlichen Vollzug der zeremoniellen Handlungen gesetzt. Es ist übrigens klar, daß da, wo zwischen absichtlicher und unabsichtlicher Gesetzesverletzung noch gar nicht unterschieden wird, auch von einer Reue im tieferen sittlichen Sinne nicht die Rede sein kann; Schuld und Verdienst bleiben hier gleich äußerlich, und das Menschenherz gleicht mehr einem passiven Schauplatz für die Kämpfe der guten und bösen Götter, als einer sich selbst entscheidenden sittlichen Persönlichkeit mit von innen kommenden Antrieben zum Guten und Bösen. —

Die Unfähigkeit zur Unterscheidung zwischen Natürlichem und Sittlichem, das daraus hervorgehende Überwuchern des Zeremoniellen über das Moralische in der religiösen Heteronomie hält nicht nur eine tiefere Entwickelung der religiösen Ethik zurück, sondern auch eine wirksame Verwertung der in der Vergeistigung des Gottesbegriffes gemachten metaphysischen Anläufe. Ormuzd ist bestimmt als der Gott des Lebens, der Wahrheit und der Heiligkeit; aber das Leben erhebt sich nicht zum geistigen Leben, sondern bleibt im leiblich-sinnlichen Begriff des Lebens befangen — die Wahrheit erschöpft sich im Wort und das Wort im toten Zeremoniell des guten Gesetzes — und die Heiligkeit fällt zusammen mit dem Begriff der Reinheit, der selbst über die naturalistische Sphäre nicht hinauskommt. In dem Ideal des künftigen Gottesreiches wird der Versuch gemacht, den Begriff des Lebens trotz des Auferstehungsleibes und der neuen Erde zu vergeistigen; aber dieser Versuch gelangt nicht weiter als zur Verabsolutierung des rituellen Kultus, wie er durch das Gesetz vorgeschrieben ist. Sonach ist nicht nur die Wahrheit und Heiligkeit, sondern auch

---

Stück Kleinvieh den reinen Männern schenken, einem Krieger eine Rüstung, einem Ackerbauer das zum Ackerbau notwendige, den Priestern alle Gerätschaften des Dienstes schenken, ferner ein Haus und urbares Land zum Anbau, und endlich drei Tage und Nächte hindurch opfern für die fromme Seele des getöteten Wasserhundes. — Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt Max Dunckers „Geschichte des Altertums" Bd. II Abschn. 3.

das Leben im idealen Sinne (der ewige Gottesdienst) durch die Heteronomie des geoffenbarten Gesetzes bestimmt und erschöpft; d. h. alle drei gehen in seinem Zeremoniell zugrunde. Leben, Wahrheit und Heiligkeit in Gott selbst hinwiederum haben keine andere Bestimmtheit, als die sie aus der Beziehung Gottes zur Welt schöpfen können; der geistige Gehalt der Gottheit selbst wird also durch die formalistische Leerheit und naturalistische Erniedrigung dieser Begriffe für die Menschheit mit herabgezogen. Das Licht, welches das natürliche Symbol der drei geistigen Bestimmungen sein soll, kann am wenigsten denselben eine höhere geistige Bedeutung verleihen, als sie ohnehin schon haben; indem es aber außerdem als Leib zu dem Geiste Gottes festgehalten wird, besitzt es neben seiner symbolischen Bedeutung noch eine realistische, welche als letzter stehen gebliebener Rest des Naturalismus in Ormuzd zu bezeichnen ist.

Ormuzd ist ganz dazu veranlagt, absoluter Gott zu werden; die unter ihm stehenden von ihm geschaffenen Naturgötter könnten ihn daran nicht hindern, und noch weniger könnten es die abstrakten Allegorien der Amschaspands, wenn nur seine eigene Natur ihn nicht daran hinderte, wenn er wirklich ganz und gar den Naturgöttern überlegen wäre. Aber das ist er nur halb; er will eine supranaturalistische Spitze auf dem naturalistischen System darstellen und bringt es doch selber nicht über den Seminaturalismus hinaus, eben weil er Gott des Lichts, Gemahl der Erde usw. bleibt. An diesen Rest von Natürlichkeit klammert sich der ganze Naturalismus des übrigen Systems an und findet in ihm seinen Halt; für Ormuzd selbst ist er die Brücke, die ihn mit den übrigen Naturgöttern verbindet und ihn hindert, sich gegen dieselben zu wenden. Zeus ist und bleibt prinzipiell eine Naturgottheit, wenn auch die oberste der Naturgottheiten, und wird nur inkonsequenterweise von den späteren Griechen zugleich als geistiger Universalgott aufgefaßt; Ormuzd soll prinzipiell ein übernatürlicher geistiger Universalgott sein, kann aber inkonsequenterweise den Rest von Natürlichkeit, den Lichtleib, nicht abstreifen, der ihm das ganze naturalistische System an seine Fersen heftet.

Wäre dieser Rest abgestreift und dadurch die Brücke zu den Naturgöttern abgebrochen worden, so hätte der alte Naturalismus der Vergangenheit dem reinen Ormuzddienst weichen müssen, so hätte sich auch der Inhalt des Gesetzes vom natürlichen Reinheitsbegriff zur vollen Geistigkeit emporläutern können; wäre umge-

kehrt die auf den prinzipiell geistigen Gott bezogene, also formell geistige Heteronomie auch mit einem rein geistigen Sittlichkeitsbegriff erfüllt worden, so hätten auch die Bestimmungen der Gottheit (Leben, Wahrheit, Heiligkeit) eine rein geistige Bedeutung erhalten. Wäre so der naturalistische Rest aus dem geistigen absoluten Gott ausgewiesen worden, so hätten auch die vielen Naturgötter ihren Halt im religiösen Bewußtsein verloren; solange aber die religiöse Praxis im Reinigungszeremoniell aufging, schienen die Naturgötter als Vermittler der Reinigung kaum entbehrlich, und solange wieder der Begriff des Göttlichen die vielen Naturgötter unter sich faßte, war er auch für den höchsten Obergott verhindert, den letzten naturalistischen Rest abzustreifen.[1]) Die seminaturalistische Metaphysik und die seminaturalistische Ethik bedingen sich also gegenseitig im System; die Naturgötter mit supranaturalistischer Spitze und der natürliche Reinheitsbegriff als Inhalt der Heteronomie des geistigen Gottes stehen und fallen miteinander. Auch das ist im Seminaturalismus begründet, daß seine Halbheit und Doppelheit die einzelnen Hälften durchdringt: den halb vergeistigten Naturgöttern entspricht ein halb (nämlich seinem Leibe nach) natürlich gebliebener geistiger Gott, und dem auf das geistige Gebiet erweiterten natürlichen Reinheitsbegriff entspricht die Heteronomie eines geistigen Gottes, welche die gleichgültigsten natürlichen Kleinigkeiten zu religiösen Kapitalfragen aufbauscht. Ebenso bleibt der zum heiligen Gott in Opposition gestellte Widergott in der Vermengung des Sittlichen und Natürlichen, des Übels und des Bösen befangen, und gewinnt grade nur durch diese Vermengung seinen Wert im System als Träger der Theodicee; weil der ethische Dualismus lediglich auf den Stamm eines naturalistischen Dualismus (wohltätiger und schädlicher Naturmächte) aufgepfropft ist und von diesem sich nicht abzulösen vermag, darum muß er selbst und der wesentlich durch ihn mitbestimmte Begriff der Sittlichkeit mit naturalistischer Äußerlichkeit behaftet bleiben. Überall sieht man das religiöse Streben und Ringen nach Überwindung des Naturalismus durch Fortgang zum Supranaturalismus, überall aber auch ein Steckenbleiben im Seminaturalismus.

Immerhin ist es als ein Verdienst des Parsismus anzuerkennen,

---

[1]) Im Judentum ist der Lichtleib, d. h. die Herrlichkeit Gottes eine gleichsam harmlose Reminiszenz aus dem früheren Naturalismus, weil die vielen Naturgötter fehlen, welche im Parsismus den religiösen Naturalismus lebendig erhalten.

Digitized by Google

daß er auf naturalistischer Basis den Hauptgott des Henotheismus in eine supranaturalistische Geistigkeit zu erheben trachtete; wenn er auch auf halbem Wege stehen blieb, so genügt doch schon der genommene Anlauf, ihn zum wichtigsten und prinzipiell am nächsten kommenden unter allen Vorläufern des Monotheismus zu erheben. Wenn auch der Inhalt des Gesetzes über ein natürliches Reinheitszeremoniell nicht hinausgelangte, und der Widerstreit von Heteronomie und Eudämonismus noch nicht geahnt wurde, so ist doch schon die Erhebung der Heteronomie zum formalen Prinzip der religiösen Ethik eine bahnbrechende Neuerung von größter Tragweite. Wenn auch der Unterschied zwischen leiblich und geistig, natürlich und sittlich noch nicht gewürdigt wurde, so wurde doch der Gegensatz des Guten und Bösen auf einen Grad der Spannung gehoben, wie er ihn in keiner anderen naturalistischen Religion je erreicht hat. Durch alles dies wurden der Vertiefung, die das religiöse Bewußtsein im jüdischen Monotheismus erfahren sollte, in wirksamster Weise die Wege gebahnt.

Die Aufgabe eines Fortschritts nach dieser Seite bestand wesentlich darin, erstens die abstrakte Sonderung in zwei einander schroff entgegengesetzte Kategorien von rein ormuzdischen und schlechthin arimanischen Geschöpfen (Ormuzdanbetern und Daevaanbetern, reinen und unreinen Menschen und Tieren) zugunsten einer Durchdringung des relativ Guten und relativ Bösen in allen Geschöpfen zu berichtigen, ohne die durch diese unwahre Sonderung gewonnene Schärfe des Gegensatzes zwischen gut und böse aufzugeben[1]), zweitens mit der vom Parsentum nur geahnten Substanzlosigkeit des Bösen, seiner Unfähigkeit zur Produktivität und zur Losreißung aus dem Rahmen der sittlichen Weltordnung Ernst zu machen und mit der substantiellen Selbständigkeit des Bösen zugleich auch dessen widergöttliche Personifikation zu beseitigen, drittens das Böse zwar als notwendiges Durchgangsmoment des Guten, aber doch nur als Durchgangsmoment in kreatürlicher Sphäre zu begreifen, welches in die Sphäre der Göttlichkeit niemals hineinragen kann, dafür aber auch aus der eigenen Brust des Geschöpfes entspringt, viertens das Übel und die Unvollkommenheit der irdischen Glückseligkeit als bloße Folge der menschlichen

[1]) Wie nahe bei einer Schärfung des religiös-ethischen Bewußtseins die Neigung zum Rückfall in solche abstrakt gesonderte und schroff entgegengesetzte Kategorien liegt, sieht man am besten im Johannesevangelium, wo die Sonderung in Böcke und Schafe, in Teufelskinder und Gotteskinder in einer durch die Prädestination noch verschärften Gestalt durchgeführt ist.

Sünde zu rechtfertigen und als eine göttliche Erziehung der Geschöpfe durch Prüfung und Strafübel zu glorifizieren.

Dieser Fortschritt im Begriff der Sittlichkeit, welcher nach dem vorher Gesagten den Wegfall der Naturgötter zugunsten des Einen, absoluten, geistigen Gottes nach sich ziehen mußte, war deshalb notwendig, weil das Hinausprojizieren des Übels und des Bösen in einen persönlichen Widergott zwar eine radikale Lösung beider Probleme zu bieten scheint, aber in Wahrheit doch nur eine Verschiebung derselben in eine Sphäre, wo sie erst recht unlösbar werden, bedeutet. Sollte der Ausweg der Germanen, die Götterwelt selbst in Schuld zu verstricken, vermieden und dem geistigen Gott seine absolute Heiligkeit gewahrt werden, so blieb nichts übrig, als auf jene anscheinend so einfache und radikale Lösung zu verzichten und das Problem von neuem im Menschenherzen aufzunehmen, von wo es doch nur gewaltsam in das Herz Arimans hinein übertragen war, — so mußte der Prozeß der Sünde und Versöhnung auf der Basis der Heteronomie einer vertieften Lösung entgegengeführt werden. Die Hauptschwierigkeit, die solchem Verzicht entgegenstand, lag auf der Seite des Übels, das sich doch immer nur mit großer Gewaltsamkeit durch die Begriffe der Strafe und Prüfung erschöpfend erklären läßt, und darum konnte der Fortschritt in dieser Richtung nur von einem eminent optimistischen Volksstamm vollzogen werden, dessen Lebensfreudigkeit und Lebenszähigkeit groß genug war, um das Leben auch unter den widerwärtigsten Umständen immer noch als eine Wohltat seines Gottes zu empfinden.

Zu diesem Fortschritt vermochte das Parsentum aus eigener Kraft nicht zu gelangen, weil es an seine Offenbarung gefesselt war, welche den ethischen Dualismus, den natürlichen Reinheitsbegriff und die Wiederherstellung der Reinheit mit Hilfe der Naturgötter zum Hauptinhalt hat; ein geoffenbartes Gesetz kann nie über einen gewissen Punkt hinaus reformiert, sondern dann immer nur durch ein anderes geoffenbartes Gesetz ersetzt werden, falls nicht mit dem ganzen Standpunkt der Heteronomie gebrochen werden soll. In dem Maße aber, als die monotheistische Tendenz innerhalb des Parsentums erstarkte, reifte dasselbe dazu heran, durch eine inzwischen anderweitig herausgebildete monotheistische Offenbarungsreligion ersetzt und verdrängt zu werden; als im zehnten Jahrhundert n. Chr. Iran vom Islam erobert wurde, konnte der Übergang von der alten zur neuen Religion als keine allzu große Veränderung und zugleich als eine Vereinfachung des Glau-

bens und als eine Erleichterung der zeremoniellen Verpflichtungen empfunden werden.

3. Das Ergebnis des Naturalismus.

Wir haben nunmehr den naturalistischen Henotheismus in allen seinen Hauptformen betrachtet. Wir haben gesehen, wie er sich aus der Beobachtung der Naturerscheinungen entwickelte und eine fortschreitende Tendenz zur Vergeistigung und Versittlichung der so gewonnenen Götter entfaltete. Wir haben verfolgt, wohin diejenigen Völker gelangten, welche in der Vergeistigung der vielen Göttergestalten nach menschlichem Vorbild zum Ziele zu gelangen suchten, und haben erkannt, daß und warum sie auf diesem Wege scheitern mußten; ebenso haben wir die Versuche betrachtet, die Vielheit der Götter in geordnete Systeme mit einheitlicher Spitze zusammenzufassen, und auch hier die Gründe des Mißerfolges ans Licht gestellt.

Die Griechen und Römer kamen über einen bloß monarchischen Hauptgott nicht hinaus, weil der gleiche naturalistische Rechtstitel wie diesem auch den Nebengöttern zur Seite stand, weil er ein Wesen gleicher Art wie die vielen Götter blieb. Die Germanen gelangten zwar zu der Idee einer unpersönlichen sittlichen Weltordnung, aber dieselbe hatte ihre einzige Realität in dem Schuld- und Sühnebewußtsein der vielen Naturgötter, die sich selbst als nichtseinsollende wußten. Die Ägypter bauten zwar ein konkret-monistisches System aus, dessen Spitze Eine absolute und doch in sich mannigfaltige Urgottheit bildete, aber indem sie in dieser Urgottheit nur den an und für sich bestimmungslosen Inbegriff aller natürlichen Bestimmungen sahen, machten sie dieselbe zur widerspruchsvollen Synthese eines an sich nichtigen Einen mit der realen Vielheit des natürlichen Daseins. Die Parsen endlich erkannten, daß das All-Eine Wesen, um in sich Eines und zugleich Grund aller Vielheit sein zu können, wesentlich Geist im supranaturalistischen Sinne des Wortes sein muß, aber sie ließen diesem absoluten Geist doch wieder einen physischen Leib, das Licht, durch dessen Besitz er wieder zum obersten unter den wesentlich gleichartigen, weil mehr oder minder vergeistigten, vielen Naturgöttern herabgedrückt wurde.

Der letzte und tiefste Grund des Mißlingens der Vereinheitlichungstendenzen ist also überall derselbe, nämlich der von dem naturalistischen Henotheismus unabtrennbare Grundwiderspruch,

daß die an und für sich ungeistige und unpersönliche Naturmacht zugleich als geistiger und persönlicher Gott angeschaut werden soll. Dieser Widerspruch, der sich anfänglich dem religiösen Bewußtsein ganz und gar verhüllt, muß allmählich mit fortschreitender Vergeistigung der vergötterten Naturmächte immer hervorstechender und unerträglicher werden; das ursprünglich von der Phantasie Zusammengeschaute muß endlich vom Verstande wieder auseinandergerissen werden. Ihm bleibt nur die Alternative: entweder ist die Naturkraft ein letztes, das erst den Geist aus sich erzeugt, aber ihn weder hinter sich noch in sich hat, — dann ist die Religion eine notwendige psychologische Illusion der Phantasie, die vom Verstande ebenso notwendig aufgelöst wird; oder die Natur ist ein Produkt des hinter ihr und über ihr stehenden und sie durchwaltenden Geistes, — dann ist nicht mehr sie, sondern der Geist das Göttliche, dann ist die Religion eine Wahrheit, weil der Naturalismus eine Unwahrheit ist, dann ist die Religion auf naturalistischer Basis unmöglich und muß auf supranaturalistischer[1]) Basis weiter geführt werden. Mit dieser Einsicht schwindet auch die Möglichkeit des Polytheismus, wenigstens desjenigen, der seine henotheistische Einheit aus einem naturalistischen Zusammenhang oder Identitätsverhältnis der vielen Göttergestalten schöpft; soll die Religion vor dem Verstande fortbestehen, so muß sie ebensosehr aufhören, Polytheismus wie Naturalismus zu sein.

Ob in der Alternative zwischen Naturalismus und Supranaturalismus das wissenschaftliche Bewußtsein zugunsten der einen oder der anderen Seite zu entscheiden hat, geht uns hier nichts an; wir haben es nur mit der Tatsache zu tun, daß das religiöse Bewußtsein von dem Augenblick an, wo ihm diese Alternative klar wird, zugunsten des Supranaturalismus entscheiden muß, da es so die volle Befriedigung seiner Bedürfnisse zu finden hoffen darf, während es im anderen Falle ohne Nötigung seine eigene Abdankung unterzeichnen würde. Der Supranaturalismus ist also ein Postulat des religiösen Bewußtseins; dies ist das Ergebnis aller

---

[1]) Um Mißverständnissen vorzubeugen, mache ich darauf aufmerksam, daß der Ausdruck Supranaturalismus hier nur in dem angegebenen Sinne verstanden, d. h. nur auf die Substanz oder das Wesen der Welt und nicht auf die Art und Weise ihres Wirkens im Prozeß bezogen werden darf. In der christlichen Theologie steht dieser Supranaturalismus des absoluten Weltgrundes ganz außer Frage, und deshalb bezieht sich in ihr der Ausdruck Supranaturalismus gewöhnlich auf das übernatürliche Hineinwirken Gottes in den natürlichen Prozeß, wovon hier gar nicht die Rede ist.

vergeblichen Versuche des letzteren, auf naturalistischer Basis seine Befriedigung zu finden. Ob das religiöse Bewußtsein, indem es der Nötigung seines Bedürfnisses folgend sich zum Supranaturalismus wendet, sich nur in eine noch größere Illusion versenkt als im Naturalismus, diese Frage kann hier nur in dem Sinne in Betracht kommen, daß eventuell die illusorische Unhaltbarkeit des neuen Standpunktes sich aus der folgerichtigen Entwickelung seines Inhaltes für das religiöse Bewußtsein selbst ergeben müßte. —

Als zweiter Gewinn nach der praktischen Seite des religiösen Problems ergibt sich aus den bisherigen Betrachtungen die Unzulänglichkeit des Individualeudämonismus als subjektiver Grundlage des religiösen Verhältnisses. Dieser Individualeudämonismus erweckt den Schein, ausreichend zu sein, solange sowohl die menschlichen Bedürfnisse und Wünsche als auch die Objekte des religiösen Verhältnisses den Boden der einfachsten Natürlichkeit nicht verlassen; aber sobald die Vergeistigung der menschlichen Kultur, und Hand in Hand mit ihr der Götter, beginnt, schießen unwillkürlich neben dem Individualeudämonismus andere Grundpfeiler des religiösen Verhältnisses empor, so in Hellas der Schönheitssinn, in Rom der Sozialeudämonismus, im Germanentum die autonomsittlichen Instinkte der Treue, des tragischen Mitgefühls, der tapferen, opferwilligen Hingebung und des innerlichen Schuldbewußtseins. In Ägypten nimmt der Eudämonismus sogar eine Wendung ins Transzendente und kehrt sich gegen das irdische Leben als gegen ein Nichtseinsollendes, indem er seinen Schwerpunkt ins Jenseits verlegt; im Parsentum tritt an Stelle des ägyptischen Gegensatzes die vollkommene Harmonie des irdischen und transzendenten Eudämonismus, aber beide werden geadelt und sanktioniert, indem sie als Inhalt in das höhere formale Prinzip der göttlichen Heteronomie aufgenommen werden. Weil aber alle diese Prinzipien, welche als Grundpfeiler des religiösen Verhältnisses dienen sollen, entweder selbst eudämonistisch sind, wenn auch nicht im gewöhnlichen Sinne des irdischen Eudämonismus, oder aber doch nur neben den Individualeudämonismus, nicht an seine Stelle treten, um ihn gänzlich zu verdrängen, so vermögen sie selbst ihre Leistungsfähigkeit nicht vollauf zu entfalten und dem Individualeudämonismus bleibt das letzte Wort.

So sah der Schönheitssinn der Hellenen seine Stellung darauf beschränkt, als Zierat am Gewande des Individualeudämonismus zu gleißen, und ein baldiger Verfall des ästhetischen Geschmacks beeinträchtigte selbst den bescheidenen Wert, den er in dieser

Stellung hätte haben können. Die Glut des römischen Patriotismus und die Hingebung an die Förderung des Vaterlandes konnte nur solange das religiös-sittliche Streben der römischen Bürger ausfüllen, als die Eroberungsaufgabe des römischen Weltreiches noch nicht erfüllt war; als dieses die Machtsphäre des Mittelmeeres umspannte, da blieb den römischen Untertanen des Kaisers so wenig für das Vaterland zu tun übrig wie den unterworfenen Völkerschaften, und der Individualeudämonismus forderte nach der langen Entthronung in um so reflektierterer und raffinierterer Gestalt seine Rechte zurück, um seine Unfähigkeit mit den grellsten Farben in die Bücher der Geschichte einzuzeichnen. Das sittliche Gefühl der Germanen vermochte sich wohl in die tragische Perspektive einer universellen Sühne zu vertiefen, aber doch nicht, diese sühnende Vernichtung als ein durch eigene Anstrengung zu förderndes Ziel zu ergreifen; der Individualeudämonismus der Götter und Menschen behauptete das Feld, indem er das als unentrinnbar gewußte und als verdient anerkannte Ende durch Verlängerung des elenden Weltzustandes wenigstens noch ein Weilchen hinauszuschieben bemüht war. Die ägyptische Sehnsucht nach einem ewigen seligen Leben des unsterblichen Individualgeistes bei den himmlischen Göttern entzieht einerseits dem Geiste die physische und psychische Grundlage und damit allen Inhalt des Lebens und andererseits behandelt sie den Geist selbst als ein Naturding, eine Materie feinerer, ätherischer Art; auf alle Fälle steigert sie durch Verlegung ins Jenseits den Individualeudämonismus, anstatt ihn zu brechen und zu überwinden, denn Verfeinerung oder Raffinement ist niemals Versittlichung. Die parsische Erhebung der Heteronomie zum Prinzip der religiösen Ethik scheitert wieder daran, daß jedes Verständnis von der Verschiedenheit und dem Gegensatz zwischen Heteronomie und Eudämonismus fehlt und beide in reflexionsloser Indifferenz konfundiert sind; daraus entspringt trotz der theoretischen Veranstaltung der Heteronomie die praktische Folge, daß der Mensch das heteronome Gesetz nur als Wegweiser zur Befriedigung seines Eudämonismus ansieht und behandelt.

So triumphiert faktisch und praktisch überall der Individualeudämonismus über die höheren Strebungen, welche sich Hand in Hand mit der anthropoiden Vergeistigung oder theologischen Systematisierung des Henotheismus neben ihm Geltung zu verschaffen suchen, und dies kann auch gar nicht anders sein, solange der Boden des Naturalismus nicht prinzipiell und total verlassen wird.

Denn solange die Götter als Naturmächte und die Naturmächte als göttlich gelten, stehen die natürlichen Bedürfnisse und Wünsche des Menschen unter göttlicher Sanktion, und kann der Mensch gar nicht darauf kommen, die Wünsche fahren zu lassen, denen durch gute Gaben zu willfahren das Wesen seiner für gut geltenden Götter ausmacht. Erst der Supranaturalismus eröffnet die Möglichkeit, prinzipiell über den positiven Individualeudämonismus hinaus zu gelangen, wenngleich mit dieser Möglichkeit noch keineswegs sogleich die Verwirklichung eines solchen Fortschrittes gegeben ist. —

Der Fortgang vom Naturalismus zum Supranaturalismus kann sich nun in zwiefacher Richtung vollziehen; entweder wird an dem monistisch gefaßten Henotheismus das Hen betont oder der Theos, im ersteren Falle wird der Henotheismus zum abstrakten Monismus, im letzteren Falle zum Theismus oder Monotheismus. Der abstrakte Monismus negiert den Naturalismus zunächst nur negativ, indem er die Natur für ein unwahres, illusorisches, nichtseinsollendes Sein erklärt gegenüber dem wahren, Einen, reinen und absoluten Sein des Hen; der Theismus negiert den Naturalismus positiv, indem er die geistige Persönlichkeit des absoluten Gottes als den über alle Natürlichkeit erhabenen Grund der Natur bestimmt. Aber der abstrakte Monismus kann bei der bestimmungslosen Leerheit seines Absoluten nicht stehen bleiben, und die Bestimmungen, welche er ihm gibt, müssen, da sie natürlich nicht sein dürfen, geistig sein; der Theismus wiederum kann bei der anthropopathischen Persönlichkeit nicht stehen bleiben, weil sie auf dem Boden der natürlichen Individualität ruht, also selbst eine in die Natürlichkeit zurückfallende Bestimmung ist, und postuliert deshalb den Begriff einer absoluten, über die endlich-menschliche Persönlichkeit unendlich erhabenen, rein geistigen Persönlichkeit. Indem so der abstrakte Monismus das ursprünglich bestimmungslos gemeinte Absolute vergeistigt, und der Theismus den ursprünglich anthropopathisch-persönlich gedachten Gott verabsolutiert, steuern beide auf dasselbe supranaturalistische Ziel des Einen geistigen Absoluten oder des Einen absoluten Geistes hin. Der abstrakte Monismus erscheint anfänglich als kein reiner Supranaturalismus, weil seine bloß negative Stellung gegen die Natur bei dem Mangel eines positiven Halts den praktischen Rückfall in die krasse Natürlichkeit trotz der behaupteten Unwahrheit derselben psychologisch fast unvermeidlich macht; der Theismus erscheint ebenfalls zuerst nicht als reiner Supranaturalismus, weil er

Digitized by Google

selbst nach Abstreifung aller Anthropomorphismen noch lange Zeit in nicht bloß symbolisch gemeinten Anthropopathismen stecken bleibt. Aber beide ergreifen doch mit vollem Bewußtsein ein wesentlich supranaturalistisches Prinzip, und die Arbeit ihrer Entwickelung besteht darin, dieses Prinzip zu immer reinerer Durchbildung zu bringen. Es läßt sich aber auch schon hier erkennen, daß diese Aufgabe in vollendetem Maße nur dann gelingen kann, wenn beide die Einseitigkeit ihres Ursprungs vollständig überwunden und damit den Gegensatz, in dem sie zueinander stehen, aufgehoben haben, d. h. in einem dritten zusammengetroffen sind, das keines von beiden mehr ist, sondern die Erfüllung dessen, was beide unbewußt anstrebten: der konkrete Monismus.

B. Der Supranaturalismus.

Digitized by Google

I. Der abstrakte Monismus

oder die idealistische Erlösungsreligion.

1. Der Akosmismus im Brahmanismus.

Wenn im Henotheismus das Bewußtsein des Widerspruchs zwischen der Vielheit der Göttergestalten und der Einheit des in allen gesuchten Göttlichen erst dann erwacht, nachdem der Prozeß der Vergeistigung der Göttergestalten schon begonnen hat, so kann dieser Widerspruch die eingeschlagene Bewegungsrichtung nicht mehr hemmen, weil das religiöse Gemütsinteresse an den vergeistigten Götterindividualitäten bereits zu stark geworden ist, um sich von dem Verstandesinteresse an einer reinlichen Lösung desselben aus dem Sattel werfen zu lassen. Wenn dagegen das Bewußtsein dieses Widerspruchs in einem träumerisch und grüblerisch veranlagten Volksstamme lebendig wird, bevor die Einzelgötter in einen nennenswerten Vergeistigungsprozeß eingetreten sind, dann kann das Interesse an der Lösung dieses Widerspruchs so stark werden, daß der Glaube an die Existenz der Einzelgötter ins Schwanken gerät, und das religiöse Bewußtsein sich nur bei dem Einen zu beruhigen vermag, das als das wahrhaft Göttliche in allen Sondergestalten verehrt wurde. Dieser Prozeß vollzog sich in Indien, wo grade wegen des eigentümlichen Hanges zu spekulativer Vertiefung das religiöse Bewußtsein der Frömmsten und Gebildetsten an der Vielheit der Naturgötter Anstoß nahm, und in der Inbrunst seiner eigenen Andachtsglut das immanente Göttliche unmittelbar ergriff, das ihm in jenen Naturgöttern nur unter mehr oder minder unangemessenen Verhüllungen entgegengetreten war.

Die verschiedensten Himmel-, Sonnen- und Gewittergötter waren, wie wir gesehen haben, mit Bezeichnungen geehrt worden, welche jeden von ihnen zum Range einer absoluten Gottheit erhob. Unter solchen Beiwörtern fanden sich nicht nur visvakakshus, alles sehend, visvavyakas, alles umfassend, visvavedas, alles wissend,

sondern auch visvakrit, visvakarman, alles machend, und Pragâpati, Herr aller lebenden Wesen. Visvakarman wird z. B. Indra und Surya, visvakrit Agni genannt, und beides in den Brahmanas identifiziert. Nun ist es bekanntlich einer der gewöhnlichsten mythologischen Vorgänge, daß ein Gott, der mehrere stehende Beiwörter hat, sich dadurch in mehrere Götter spaltet, daß diese Beiwörter zu Eigennamen werden. So werden denn auch Visvakarman und Pragâpati vielfach so angerufen, als ob sie selbständige Götter wären, und doch war es für die Dichter solcher Gesänge keine unbekannte Sache, daß beides gemeinsame Beiwörter der obersten Götter seien. Grade weil jedes dieser beiden Prädikate den wichtigsten Göttern gemeinsam war und doch einer mythologischen Verselbständigung nicht widerstrebte, konnten die so gewonnenen neuen Götter dem religiösen Bewußtsein als ein Fortschritt gleichzeitig zur Einheit und zur Absolutheit gelten, letzteres um so eher, als die Bezeichnungen selbst auf eine absolute Gottheit hinwiesen. Ein Anbeter des Visvakarman oder des Pragâpati konnte sich dem Glauben hingeben, in dem angerufenen Allschöpfer oder Herrn aller Lebewesen nicht nur den wahren, höchsten und absoluten Gott ergriffen zu haben, sondern auch zugleich denjenigen, welchen er und seine Volksgenossen eigentlich und in Wahrheit angerufen hatten, wenn sie zu Surya, Indra oder Agni flehten. Da auch Pragâpati als Schöpfer aller Dinge verehrt wird, so ist er mit Visvakarman als identisch zu betrachten, und beides sind nur zwei Namen für denselben Begriff, solange er als solcher festgehalten wird; dies leuchtet aus den Brahmanas deutlich genug hervor, wenn stellenweise beide als Wechselbegriffe auftreten.

So scheint sich hier ähnlich wie bei dem persischen Ahura mazda eine Art von Monotheismus zu entwickeln, und doch verliert sich dieser Keim wieder, ohne zur selbständigen Entwickelung zu gelangen. Den Grund dafür dürfen wir wohl darin suchen, daß ein abstrakter Schöpfer und Herr, ein bloß durch Abstraktion aus gemeinsamen Eigenschaften anderer Götter gewonnener Gott zu sehr unfaßbarer Schemen war, um dem Anschaulichkeitsbedürfnis einer so niedrigen Kulturstufe Genüge zu tun, und daß seine Existenz zu wenig sicher gestellt schien, um der religiösen Skepsis einen festen Damm entgegenzustellen. Von Wichtigkeit waren diese Konzeptionen dadurch, daß sie mit dem Gedanken vertraut machten, die vielen Götter als Manifestationsformen eines hinter, über und in ihnen seienden absoluten Gottes zu betrachten;

Digitized by Google

aber an und für sich konnten sie die einmal aufgeregten Zweifel des religiösen Bewußtseins nicht beschwichtigen. Entweder wurden sie in ihrer unanschaulichen Abstraktheit festgehalten, dann unterlagen sie diesen Zweifeln in noch weit höherem Grade als die Existenz der Naturgötter; oder sie wurden selbst veranschaulicht, um dadurch dem religiösen Bewußtsein näher gerückt zu werden, dann sanken sie in die Reihe der übrigen Naturgötter herab und vermehrten bloß deren Vielheit um einen oder zwei Einzelgötter. Im ersteren Falle ist das Bestreben einer wirklichen Erhebung des Göttlichen über die Natur vorhanden, aber es bleibt erfolglos, weil ihm der feste Stützpunkt der Anschauung und religiösen Erfahrung fehlt; im letzteren Falle bleibt das reformatorische Streben in der Natürlichkeit des Göttlichen stecken und läßt es mit denselben Mängeln wie die übrigen Naturgötter behaftet sein. So wurde z. B. Pragâpati zur Hälfte sterblich, zur Hälfte unsterblich gedacht, und seine Verwandtschaftsbeziehungen zu anderen Göttern gaben namentlich in bezug auf seine Tochter Ushas Gelegenheit zu Anstößigkeiten.

Dies mußte aber ebenfalls, wenn auch auf umgekehrtem Wege, der Skepsis neue Nahrung geben, und es ist höchst charakteristisch für den Entwickelungsgang des religiösen Bewußtseins in Indien, daß hier allein die religiöse Skepsis Eingang in die heiligen Schriften selbst gefunden hat, also dadurch gewissermaßen als notwendige Durchgangsstufe vom Naturalismus zum abstrakten Monismus offiziell anerkannt ist, während überall sonst die Skepsis als etwas Antireligiöses aus den heiligen Schriften der Völker verbannt bleibt. Die Skepsis ist eben hier nicht eine gegen die Religion gleichgültige oder gar feindselige Verstandeskritik, sondern es ist das andächtige Ringen des religiösen Bewußtseins nach einem tieferen, erhabeneren, einheitlicheren Inhalt, welches nur geweckt und angestachelt wird durch die damals noch mehr gefühlten als gedachten Widersprüche des Überlieferten. Die Skepsis wurde äußerlich dadurch begünstigt, daß der Gewittergott Indra den übrigen den Rang abgelaufen hatte, welcher nicht wie Himmel und Sonne an und für sich wahrnehmbar, sondern als ein hinter dem Wolkenvorhang verborgener, nur aus seinen Wirkungen erschließbar ist; darum richten sich die Zweifel zumeist gegen die Existenz des Indra, und ihre Bedeutung ist darum nicht geringer, wenn sie durch die Gewalt eines grundlosen Glaubens niedergeschlagen werden. Der spätere Brahmanismus aber durfte diese Zweifel als willkommene Bestandteile der heiligen Schriften stehen

lassen, weil ihm die Realität der Götter in der Tat nur als eine scheinbare, illusorische, wenngleich als eine mit derjenigen der Welt auf gleicher Stufe stehende gilt.

Der Fortschritt über die einzelnen Göttergestalten hinaus vollzog sich nun auf einem doppelten Wege parallel nebeneinander, auf einem religiös rituellen und auf einem spekulativ philosophischen. Den ersteren schlug die Priesterkaste, den letzteren gebildete Mitglieder der Kriegerkaste ein. Der religiös rituelle Weg scheint aber zuerst beschritten worden zu sein, und die philosophische Spekulation scheint sich bereits auf seine Ergebnisse mehr oder weniger gestützt und die Herausschälung des gedanklichen Kerns aus der rituellen Hülle beabsichtigt zu haben. Auf dem ersteren Wege wurde die Gottheit als Brahma, auf dem letzteren als Mahan Atma bestimmt; zuletzt aber flossen beide Ströme ineinander, und das Brahma und das Mahan Atma wurden als identisch anerkannt und als Wechselbegriffe gebraucht.

Brahma bedeutet ursprünglich Gebet und Beter; als „Gebet" umfaßt es die heilige Rede, das heilige Wissen, die andächtige heilige Gemütsstimmung oder das heilige Verhalten und die theurgische Macht, die dem Gebet als Zauberspruch innewohnt, während es als „Beter" die Personifikation des heiligen Wissens, Fühlens und Wollens darstellt, die sich für den Brahmanismus nicht in einer Einzelpersönlichkeit, sondern in einer ganzen Kaste verwirklicht. Wenn alle Göttergestalten des Mythos ins Schwanken geraten waren, so war doch dem frommen Beter die Gottheit gewiß, die er in der glühenden Inbrunst seiner Andacht erfaßte, die die heilige Wahrheit seiner Gebetsrede ausmachte, die ihn mit dieser Wahrheit inspirierte, deren Einwohnung ihn mit Wonneschauern erfüllte und deren Macht sich in der Gebetserhörung bewährte. Die Skepsis an den Naturgöttern führte so in Verbindung mit ritueller priesterlicher Frömmigkeit zur Entdeckung der immanenten Gottheit in der eigenen Brust und damit zu dem größten und folgenschwersten Schritt, der vielleicht je in der Entwickelungsgeschichte des religiösen Bewußtseins sich vollzogen hat.

Schon im Rigveda taucht ein Genius des Gebetes unter dem Namen Brahmanaspati oder Brihaspati, d. h. „Herr des Gebets", auf.[1]) Er ist es, der unter dem Namen Brahma in den Rang eines

[1]) Brahmanaspati erfüllt mit seiner lieblichen Zunge die drei Welten, mit seiner Kraft und seiner Stimme hält er die Enden der Erde, bläst die Mächte der Finsternis auseinander und verschafft den Menschen Reichtum.

Gottes erhoben und ebenso wie andere Götter mit dem Namen Pragâpati geehrt wird. Er rückt alsdann zu dem erstgeborenen aller Götter und endlich zu dem höchsten schöpferischen Prinzip auf. Das Gebet wird so zum Urgrund aller Dinge, insofern im Gebet die absolute Gottheit gegenwärtig und offenbar, die Individualität des Betenden als menschliche Sonderpersönlichkeit aber zeitweilig verschwunden ist.

Es war kein Wunder, daß denkende Köpfe anderer Kasten sich bemühten, diese Gedanken ihrer rituellen Hülle zu entkleiden und an Stelle des Gebets eine zutreffendere Bezeichnung für das im Menschen sich offenbarende göttliche Wesen zu gewinnen. Nachdem man dies zunächst mit den Worten Puruscha (Mann, Geist) und Prâna (Leben) eine Zeitlang ohne rechten Erfolg versucht hatte, blieb man bei dem Worte Atma (anima, Atem, Hauch, Lebenshauch, Seele, Selbst) als geeignetstem stehen. Das Atma im Menschen ist das, was von ihm übrig bleibt, wenn man alles von ihm abzieht, was sich von ihm abziehen läßt, wie Gliedmaßen, Leib, und alles, was zum phänomenalen Seelenleben gehört. Das Atma als wahres Selbst des Menschen ist also auch durchaus verschieden von dem Erscheinungsich als punktuellem Spiegelbilde des Selbst im Bewußtsein und für das Bewußtsein; es ist im Gegensatz zum bewußtseinsimmanenten Ich das bewußtseinstranszendente Subjekt der unbewußten geistigen Tätigkeit, also selbst unbewußter Geist, und im Gegensatz zu aller vergänglichen Erscheinung unvergängliches Wesen. Es ist der Grundunterschied des Brahmanismus vom Buddhismus, daß der erstere ganz auf dem Selbst hinter dem Ich fußt, der letztere aber es auf das eifrigste leugnet und als einen törichten und schädlichen Wahn bekämpft.

Indem nun einerseits in jedem Menschen, jedem Individuum und jedem Dinge ein Atma anerkannt wird, muß auch in der Welt als einem einheitlichen Ganzen ein solches anerkannt werden. Dies wird durch den Mythos begünstigt, nach welchem die Teile der Welt aus entsprechenden Teilen des Gottes Puruscha (Mann)

Er tritt als Mittler zwischen den Beter und die übrigen Götter (wie Agni, das Feuer, als Mittler zwischen den Opfernden und die Götter), er steigt als die heilige zauberhafte Wirkungskraft des priesterlichen Gebetes zum Himmel empor und zwingt die Götter zur Erhörung desselben. Ihm werden auch die Werke Indras zugeschrieben, ja, er heißt sogar Vater der Götter (die ohne Gebet und Opfer nichts wären). Durch die Form Brihaspati scheint brih (brennen) als Wurzelwort für Brahma sichergestellt, also Brahma als religiöse Inbrunst zu deuten.

gebildet worden sind. Das Atma des Universums heißt das Mahan Atma (μεγὰ πνεῦμα); es ist nicht mehr Himmel, Sonne oder Blitz, sondern das übernatürliche geistige Wesen, das alle diese Naturerscheinungen hervorbringt. Es atmete sich selbst, ohne zu hauchen; d. h. es hat sein Dasein in sich selbst, ohne daß seine (zeitlos-ewige) Selbstsetzung als ein materieller Vorgang, als Emanation zu denken wäre. Es ist der Geist, der die Natur wie seinen Leib an sich hat und sich selbst gebildet hat; aber es ist nicht ein absolutes Bewußtseinsich, nicht eine Verabsolutierung des individuellen Erscheinungsich, da diese selbst bloß zur Seite der Phänomenalität und nicht des Wesens gehören würden.

Streift man nun alles ab, was zur Erscheinung gehört, so werden damit auch alle Eigenheiten und Besonderheiten abgestreift, d. h. alles, was ein Individuum vom andern unterscheidet und die Grundlage ihrer Vielheit ausmacht. Als Naturerscheinungen sind die Individuen ebenso numerisch verschieden wie als phänomenale Bewußtseinsichs; aber das Selbst des einen kann nicht mehr numerisch verschieden sein vom Selbst des andern und vom Selbst der Welt. Alle Atma sind Eins untereinander und mit dem Mahan Atma. Bei der Betrachtung des Atma muß dies besonders betont werden, weil dem Selbst als Wesen sonst doch noch etwas Individuelles anzuhaften scheinen könnte; bei der Betrachtung des Brahma war diese Reflexion nicht nötig, weil es selbstverständlich war, daß die Gottheit, die sich in der Gebetsandacht des einen Menschen offenbart, nicht eine andere ist, als die sich in der eines andern offenbart. Das Atma vergewissert uns darüber, daß das Göttliche, welches sich dem Frommen in seiner eigenen Brust offenbart, nicht ein transzendenter, jenseitiger Gott ist, der in den Menschen dämonisch hineinfährt oder eingreift, sondern das eigenste wahrste Wesen des Menschen selbst, sein Selbst als grundlegender Produzent seiner ganzen phänomenalen Individualität. Das Brahma lehrt uns im eigensten Selbst das allgemeine Selbst, den unbewußten Weltgeist oder Allgeist, das Mahan Atma erkennen. Hier zeigt sich der zweite Unterschied zwischen Brahmanismus und Buddhismus; da der Buddhismus das Selbst als Wesen hinter der individuellen Erscheinung leugnet, kann er auch kein großes Selbst als Wesen der Welterscheinung und keine Identität der individuellen Selbste untereinander und mit dem großen Selbst zugeben.

Daß Brahma und Atma dasselbe Wesen bezeichnen, ist nun klar. Bei Brahma ist die Gottheit als absolute und als individuell

Digitized by Google

immanente im Ausdruck nicht zu unterscheiden, wie dies bei der Gegenüberstellung von Mahan Atma in bezug auf die Welt und Atma in bezug auf das Ich möglich ist. Das Atma verdeutlicht den Sinn des Brahma, indem es dasselbe auch abgesehen vom Gebet von der eigenen Person aus erkennen lehrt; das Brahma dagegen verleiht durch seinen religiösen Ursprung dem Atma erst die religiös-ethische Würde und Weihe, den Charakter der Heiligkeit, den er als Induktionsergebnis aus bloß natürlichen Ausgangspunkten entbehren würde. Die wahrhafte Göttlichkeit des Atma offenbart sich erst darin, daß es innerhalb der natürlichen Individualität Gefühle und Strebungen wirkt, die über alles Natürliche hinausgehen und es überwinden, d. h. die Andachtsglut des religiösen Verhältnisses, durch die der Wille geläutert und geheiligt wird. So begreift es sich auch, daß für die Religion der Name Brahmanismus und nicht etwa Atmanismus zur Geltung gelangt und herrschend geblieben ist.

Alle anthropomorphischen Göttergestalten des naturalistischen Henotheismus hatten auf die Menschen wohl gute oder üble Einwirkungen geübt, aber sie waren ihm äußerlich geblieben, wie ein Mensch dem andern; jetzt zum erstenmal ist der Gott in ihrer Brust ihrem Bewußtsein aufgegangen, der Gott, in dem sie leben, weben und sind. Errungen ist er dadurch, daß von allen nichtgöttlichen Manifestationen Gottes, von aller Vielheit des ungöttlichen Daseins abstrahiert, und der Sinn allein auf das Eine gerichtet wird, das als das wahrhaft göttliche Sein allem objektiven Dasein und subjektiven Insichsein zugrunde liegt.

Insofern der Monismus des absoluten Geistes (des Mahan Atma) sich in Indien darstellt als Abstraktion von der Welt der Vielheit und als Konzentration des religiösen Bewußtseins auf seinen absoluten Grund als absolutes Ziel, gestaltet er sich zum „abstrakten Monismus“. Liegt die Wahrheit und Stärke der indischen Religion darin, daß sie sich zum Monismus des absoluten Geistes erhebt, so liegt ihre Unwahrheit und Schwäche darin, daß sie denselben nur als abstrakten zu verwirklichen weiß. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß, wo der Schritt über den Pluralismus hinweg zum Monismus überhaupt gelingt, der letztere zunächst im grellsten Gegensatz zum ersteren, also in möglichst einseitiger Schärfe der Abstraktion ergriffen werden muß, und deshalb taucht nicht nur in Indien sondern auch in Hellas (Parmenides) und später in der christlichen und mohammedanischen Mystik und Philosophie der Monismus stets in Gestalt

eines abstrakten Monismus auf, der die Einheit mit dem Preisgeben der Wahrheit und Realität des Vielen bezahlt. In Indien aber kommt noch dazu, daß das Eine wahrhaft Seiende unmittelbar auf dem Wege der inneren Versenkung des religiösen Bewußtseins in sich selbst, nicht auf dem Wege der Reflexion über das objektiv Gegebene errungen wird, also seine Gewinnung abhängig erscheint, wo nicht zusammenfällt, mit der Abstraktion vor allen nichtgöttlichen Manifestationen des Absoluten als dem unwahren, zu überwindenden Scheindasein; der indische Monismus ist also die Kehrseite eines subjektiven Idealismus, und deshalb noch sicherer als etwa der eleatische oder spinozistische Monismus dazu verurteilt, abstrakter Monismus zu sein. Der wahre konkrete Monismus, der die Realität des Vielen nicht aus- sondern einschließt, kann weder unmittelbar aus dem Naturalismus erwachsen, noch kann der abstrakte Monismus von selbst in ihn umschlagen; um ihn zu erzeugen, dazu braucht die Geschichte den Durchgang durch den Theismus, und das vorhergehende völlige sich Ausleben sowohl dieses wie des abstrakten Monismus.

Das Brahma wird nun von den Veden[1]) und dem Gesetzbuch des Manu folgendermaßen geschildert. Es ist das Seiende, die höchste Gottheit der Gottheiten, der eine Gott, in allen Wesen verborgen, aller Wesen innere Seele, alle Wesen bewohnend oder in ihnen innewohnend (immanent), der innere Zeuge, der all unser Tun schweigend beobachtet, der All-Einige, des Alls Erfüller, die Quelle aller Wesen, die Wurzel aller Kreaturen, ihre Ruhestätte, ihre Grundlage. Alles Bestimmte, was ich wahrnehmen oder denken kann, ist nicht das Brahma; dieses ist nur die Negation aller Bestimmtheit. Nicht das, was gedacht oder erkannt wird, ist das Brahma, sondern das, wodurch gedacht und erkannt wird (das absolute Denken in seiner Individualfunktion oder das absolute Subjekt, das dem eingeschränkten Subjekt zugrunde liegt). Jede Bestimmung würde als Beschränkung, Verendlichung des abstrakt Einen erscheinen, und jede Eigenschaft ist eine Bestimmung, darum kann das Brahma nur schlechthin eigenschaftslos und bestimmungslos, als das unbestimmte leere Sein gedacht werden. Es ist unerkennbar für andere oder für sich selbst, denn es ist das absolute Subjekt des Erkennens, in allem Erkennen, das ebenso-

[1]) Es kommen hier natürlich nicht mehr die älteren Hymnen, sondern die Brahmanas (liturgisch-didaktischen Inhalts) und Sutras (Ergänzungen und Erläuterungen), namentlich aber die Upanischaden (Sitzungen) in den Brahmanas, als älteste und reinste Quellen der Brahmalehre, in Betracht.

wenig jemals Gegenstand oder Objekt des Erkennens werden kann, wie das Auge sich selber sehen kann. Alle näheren Angaben beziehen sich entweder auf das Verhältnis des Einen zum Vielen, wie die des zugrunde Liegens und der Immanenz, oder sie sind rein negativ, d. h. Ausschließungen bestimmter Prädikate, nicht Zuerteilungen solcher. So heißt das Brahma ungeboren, unsterblich, unvergänglich, ewig, ohne Glieder und Teile, ohne Zweiheit (d. h. ohne innere Mannigfaltigkeit), unterschiedslos, ohne Ton, ohne Farbe, ohne Gestalt, ohne Größe, ohne Schmuck, ohne Wandel (veränderungslos), ohne Sehnsucht, ohne Handlung; nicht gibt es für dasselbe ein Erschaffenes noch ein Schaffendes. Es ist feiner als das Feine, alles durchdringend, endlos, ohne Leere, in der Leere, doch über die Leere hinaus, dem reinen Raume gleich.

Gewöhnlich werden dem Brahma drei Attribute beigelegt: Sein, Wissen oder Denken und Wonne. Diese Bestimmungen würden der Unerkennbarkeit Brahmas widersprechen, wenn sie mehr besagten als Negationen. Das „Sein" Brahmas wird erläutert als dasjenige, was über Sein und Nichtsein erhaben ist, d. h. als ein Übersein, das zwar kein absolutes Nichtsein sein soll, aber sich allem empirischen Sein gegenüber als relatives Nichtsein darstellt. Es entspricht dem, was wir jetzt Substantialität oder Subsistenz nennen. Das „Wissen" oder Denken Brahmas ist ebenso erhaben über dem uns erfahrungsmäßig bekannten, bewußten Wissen und Denken wie über absolutem Nichtwissen und Nichtdenken; das Brahma ist reines Subjekt des Erkennens und sein Wissen hat keinen Gegensatz von Erkennen und Erkanntem, von Subjekt und Objekt in sich. „Es ist kein Zweites außer ihm, kein anderes, von ihm Verschiedenes, das es sehen könnte"; sich selbst kann er aber auch nicht sehen, weil er das Subjekt des Sehens ist. Dennoch besteht er ganz und gar aus Erkenntnis, oder ist substantielles Wissen, auf das der Name „unbewußtes Denken" nur noch nicht ausdrücklich angewandt wird. Daß aber der Brahmanismus hierauf abzielt, ist aus der Anweisung zu ersehen, wie der Mensch es anfangen müsse, mit Brahma eins zu werden:

„Was unbewußt im Bewußtsein
Weilt, undenkbar, geheimnisvoll,
Darin Bewußtsein eintauche
Und das Lingam[1]) des Grunds beraubt."

Auch die „Wonne" Brahmas ist nicht eine Lust, wie wir sie

[1]) Den feinen, ätherischen Leib.

im bewußten Zustande fühlen können, sondern der Zustand des allertiefsten traumlosesten Schlafes, wie die Praxis der Mystiker ihn durch die höchsten Grade des Somnambulismus oder der Hypnose zu erzielen glaubt, ein Zustand, in dem jede Spur von Bewußtsein völlig erloschen ist, ein wunschloser Friede, der dem auf ihn reflektierenden Brahmanen durch seinen Kontrast zu der leidvollen Unruhe des bewußten Lebens relativ als Wonne erscheint.[1])

Das Brahma ist ferner ruhend, untätig, vielheitlos Eines, frei von jeder Zweiheit, raumlos, zeitlos, kausalitätslos. Die Kausalität hätte ihm als dem erzeugenden Weltgrund nicht abgesprochen werden können, wenn den Indern die Welt als eine objektivreale Erscheinung gegolten hätte; der Versuch dazu konnte nur gemacht werden, insofern die Welt als ein aus bloßer Täuschung entspringender Schein galt. Extensiv ist es dem unendlichen leeren Raume oder dem Punkte zu vergleichen; dem ersteren als allumfassendes und alldurchdringendes, dem letzteren als größeloses, ausdehnungsloses. Freilich widersprechen beide Bestimmungen der Unräumlichkeit Brahmas und zeigen erst das vergebliche Ringen nach dieser negativen Bestimmung. Qualitativ ist es dem Äther (Akasa) und dem Licht zu vergleichen, dem ersteren als das Feinste, alles Erfüllende, dem letzteren als das Reinste; wie man, in das reine Licht (die Sonne) schauend, nichts sieht, weil es einem schwarz vor den Augen wird, so auch wenn man sich in die Anschauung des Brahma versenkt. Äther und Licht sind ebenso wie Raum und Punkt nur Bilder für das Brahma; das Licht gilt unter diesen als das treffendste, weshalb der Brahmane täglich zuerst zur aufgehenden Sonne betet und in ihrem Anschauen versunken der Tiefe der Gottheit näher zu kommen sucht. Solches Verhalten erscheint uns sonderbar, die wir vor allem nach Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe zu streben gewohnt sind; aber es kann nur natürlich genannt werden für ein mit der Phantasie denkendes Volk, dessen Sprache selbst nur im Bilde den Begriff zu erfassen vermochte. So bewegen sich denn auch alle Versuche der Auseinandersetzung der Brahmalehre in mehr oder minder bildlichen Wendungen, aus denen der Begriff wohl deutlich genug hervorleuchtet, jedoch ohne für sich selbst zur vollen Präzision zu gelangen; man bekommt die begrifflichen Kerne niemals sauber ausgeschält in den Mund, sondern stets nur in den Scha-

[1]) Vgl. „Philosophie des Unbewußten" 3.—11. Aufl. S. 26—27.

Digitized by Google

len, die man mit zerbeißen muß, d. h. die Begriffe implizite in bildliche Vorstellungen eingehüllt. „Wie das Öl im Samenkorn, wie die Butter in der Milch, wie das Feuer im Holze, so wird der Atma erfaßt von dem, der ihn mit wahrer Buße erschaut."

Ebenso bewegen sich auch die Versuche, das Verhältnis des Einen zum Vielen zu bestimmen, und die Möglichkeit von der Vielheit des Scheins trotz der abstrakten Einheit des Wesens klar zu machen, in bloßen Bildern. Wie die Sonne im bewegten Wasser vielfach erscheint, und wie der Sonnenstrahl von verschiedenen Gegenständen verschieden zurückgeworfen wird, so erscheint das einfach Eine, in sich Unterschiedslose vielfach und verschieden in der Welt; wie der reine Kristall durch eine bunte Blume gefärbt erscheint und doch farblos bleibt, so bleibt das Eine unberührt von den Wandlungen der Welt. Diese Bilder sind nur darum unzulänglich, weil sie, wenn auch in veränderter Form, das voraussetzen, was sie erklären wollen, die Möglichkeit vielfachen verschiedenen Daseins (Wasser, spiegelnde Gegenstände, farbige Blumen) trotz der einfachen Einheit des Wesens. Diese Unzulänglichkeit liegt aber nicht an der Unangemessenheit der bildlichen Form als solchen oder an der ungeschickten Auswahl der Bilder, sondern an der tiefsten unlösbaren Verlegenheit des abstrakten Monismus selbst: wenn man durch Abstraktion von aller vielseitigen Bestimmtheit zur leeren Einheit gelangt ist, so gibt es von dieser keinen Rückweg mehr zur Welt. Wie sollte das ewige, wandellose, unterschiedslose, in sich beruhende Eine dazu kommen, sich von selbst in die Zeitlichkeit, den Wandel, die Unterschiede, die Bewegung und die Vielheit zu stürzen? Was könnte das göttliche wahre Sein veranlassen, sich zu einem unwahren und ungöttlichen Schein zu entäußern?

Diese Frage verlangt eine Antwort; wenn der Brahmanismus sie schuldig bliebe, so hätte er niemals die Bedeutung einer religiösen Weltanschauung erlangen können, — wenn seine Antwort mehr als eine Scheinlösung des Problems böte, so würde keine andere Weltanschauung mit ihm konkurrieren können. Seine Antwort lautet: die Maya. Nichts anderes als die Maya ist schuld daran, daß das Eine nicht ruhendes Eines blieb, und daß uns das Eine als veränderliches Vieles erscheint. Die Maya aber ist in unserer heutigen Redeweise die Illusion.

Diese Bedeutung ist aber selbst erst eine allmählich entwickelte, nicht die Grundbedeutung, obwohl sie in dieser von Anfang an implizite drinsteckt. Ursprünglich bedeutet Maya in der

Vedensprache den Trieb des rein Ideellen nach Selbstentäußerung, Selbstentlassung, oder Selbstentfaltung. Nach der vollendeten Durchbildung des Brahmagedankens war freilich ein solcher Trieb, eine Sehnsucht oder ein Verlangen nach Selbstentäußerung in dem absolut ruhenden ausgeschlossen; aber die ursprüngliche Fassung des Mayabegriffes ist eben vor diese vollendete und konsequente Durchbildung des Brahmabegriffes zu setzen. Anfänglich überwiegt die Annahme, daß die Erscheinungswelt nicht da sein könnte, wenn das Wesen nicht das Verlangen gehabt hätte, zu erscheinen, und dieser Manifestationstrieb kann wieder in zwiefacher Beleuchtung gesehen werden.

Die ältere Auffassung ist wohl die, in der Selbstentäußerung des Einen zur Welt der Vielheit eine anerkennenswerte Selbsthingabe, in der Selbstzerstückelung ein dankenswertes Opfer zu erblicken; die spätere konsequentere Ansicht aber geht dahin, in dem Schöpfungsdrang ein dem Zeugungstrieb verwandtes und gleich ihm schamwürdiges, ungöttliches Gelüste zu erkennen. Die erstere Auffassung ist noch in dem naiven Optimismus und Eudämonismus des Naturmenschen befangen, welcher es dem Schöpfergott dank weiß, daß er ihn und die Welt geschaffen; die letztere betrachtet hingegen den Übergang des Einen in die Scheinwelt der Vielheit bereits als eine bedauerliche Verirrung. Die erstere Auffassung ist außerdem auch in metaphysischer Hinsicht noch als naturalistisch zu bezeichnen, sei es, daß sie die Entäußerung des naturalistisch und materialistisch gedachten Einen als Emanation oder Ausströmung, sei es, daß sie dieselbe als vielfach wiederholte Zeugung betrachtet, und es zu dem Behuf sich successive in je ein Tierpaar und Menschenpaar verwandeln und in diesen Gestalten sich fortpflanzen läßt. „Wie die Funken aus der Flamme oder dem glühenden Eisen hervorgehen tausendfach, so gehen alle Wesen hervor aus dem Unveränderlichen und kehren in dieses zurück". Der kultisch-symbolische Ausdruck dieser kosmogonischen Ansichten ist das schon oben erwähnte Pferdeopfer, der König der Opfer.

Wenn auch diese Ansicht sich durch ihre Sinnenfälligkeit dem Volke empfahl, so konnte sie sich doch gegen die Konsequenz des monistischen Grundgedankens nicht behaupten und wurde deshalb von dem ausgebildeten Brahmanismus stets bekämpft; zwar gelang es diesem, die Tieropfer in der Hauptsache zu beseitigen, aber den Emanatismus ganz aus dem Volksbewußtsein zu verdrängen gelang ihm doch nicht, und als sein eigener Verfall demselben

Raum und Kraft verlieh, konnte er dessen Wiederausbreitung nicht hindern. Immerhin können wir dem Emanatismus und die Auffassung der Selbstentäußerung des Einen als eines Opfers nur als unvollkommene Entwickelungsstufe des Brahmanismus und als ein Element seines Verfalls gelten lassen, während wir ihm die Zugehörigkeit zu dem ausgebildeten Standpunkt des reinen Brahmanismus entschieden absprechen müssen. Die Auffassung während des Verfalls unterscheidet sich aber von derjenigen in der Entstehungszeit wesentlich dadurch, daß der naive Optimismus der letzteren in der ersteren keinen Platz mehr findet; das Opfer der Selbstentäußerung Brahmas zur Welt kann jetzt nicht mehr als etwas Dankenswertes gelten, sondern nur noch als Urbild und Prototyp der von den Frommen geforderten Selbstverleugnung, Gewaltantuung, Selbstpeinigung oder Askese, obwohl diese dem asketischen Indertum naheliegende Vorstellung im begrifflichen Zusammenhang des Systems gar keinen Sinn hat.

Letzteres konnte sich also nur an dem Gedanken weiter entwickeln, daß die Sehnsucht des Einen, das wahre Sein einer wunschlosen Ruhe mit der Scheinexistinz einer unruhigen Vielheit zu vertauschen, eine beklagenswerte Verirrung oder Berückung des Sinnes war, gleich derjenigen, wenn ein frommer Büßer sich durch die Reize einer Bajadere von seinen beschaulichen Übungen abziehen läßt. So wechselt die Maya ihre Rolle; sie ist nun nicht mehr das Verlangen selbst, sondern das Motiv, welches dieses Verlangen wachruft. Dieses Motiv ist aber ein irreführendes, berückendes; denn es verleitet dazu, das wahre Sein zu verlassen und sich in das unwahre zu stürzen. Indem es sich als fähig erweist, das Verlangen nach der Entäußerung zu wecken, bekundet es sich als die falsche Vorspiegelung, daß das Schlechtere das Bessere sei und umgekehrt; die Maya ist also die Illusion. Das Brahma aber, indem es sich den Verlockungen der Maya hingibt und dem schamwürdigen kosmogonischen Zeugungstriebe verfällt, verstrickt sich in Schuld, in die absolute kosmogonische Urschuld, die einzige Schuld im tieferen Sinne des Wortes, welche es im Brahmanismus gibt. Auch diese Auffassung der Maya hat beim Verfall des Brahmanismus Anlaß zu sinnenfälligen Mythen gegeben, insofern der Mayabegriff zu einer Göttin personifiziert wurde, welche durch ihre Reize Brahma dazu verführt, mit ihr die Welt zu erzeugen, und zu welcher die Menschen um Verleihung weltlichen Glückes beteten. Im echten Brahmanismus ist an solche Personifikation gar nicht zu denken, wenn sie auch

Digitized by Google

durch die Bildlichkeit der indischen Ausdrucksweise stellenweise nahegelegt wird.

„Die Brahma-Maya ist ein Meer mit mächtigen Wogen und gewaltigen Strömungen; sie ist die Fülle des Lebens und zugleich der Abgrund, worin alles versinkt, ein Meer von Licht, Schatten und Finsternis; die Lebendigen wälzen in dessen Wogen so lange sich, als sie sich vom Geiste, der alles bewegt, gesondert wissen" (Upanisch. des Jadjurveda). „Das höchste Wesen hat in Wahrheit keine Eigenschaften, aber es nimmt sie an durch die Macht der Maya, um die Kreaturen zu erzeugen, zu erhalten und zu zerstören." „Der an und für sich unwandelbare ward durch die Maya in heftige Unruhe versetzt; in dem von ihr bereiteten Schlaf verlor er betäubt sein klares Wissen und träumte vielgestaltige Träume: ich bin, dies ist mein Vater, dies meine Mutter, dies mein Feld, mein Reichtum" usw. So ist die Welt ein schwerer, eigentlich unfreiwilliger Traum Brahmas; nicht ein leichter, ruhiger, friedlicher Traum, wie man ihn im gesunden und nüchternen Schlafe träumt, sondern der phantastisch-wüste, fieberhaft beängstigende Traum, wie er sich im Schlummer einer künstlichen Betäubung einstellt.

Bis hierher erscheint die Maya als etwas Objektives, weil sie als Grund eines Vorganges im Absoluten gilt. Hierbei verbleiben aber zwei Schwierigkeiten. Wenn das Eine Wesen an sich ohne Verlangen ist und erst durch die Maya in ihm ein trügerisches Verlangen geweckt wird, so fragt es sich, woher die Maya die Macht nimmt, im Brahma etwas hervorzurufen, was seinem Wesen widerspricht, und was und woher denn die Maya selbst sei. Ist sie etwas außer Brahma, so ist dieses nicht das Absolute; ist sie aber ein Moment in Brahma, so bleibt unverständlich, wie sich in dem absoluten unbewußten Willen die Illusion erheben kann. Diese Schwierigkeiten mußten zu dem Versuche hinleiten, die Maya ganz aus jeder unmittelbaren Beziehung zum Absoluten zu entrücken, und sie als bloßes Moment der subjektiven Auffassung des menschlichen Denkens hinzustellen. Diese Wendung wurde dadurch vorbereitet und begünstigt, daß man sich mehr und mehr daran gewöhnt hatte, die Welt der empirischen Wirklichkeit selbst als bloße Illusion ohne alle Wahrheit anzusehen, weil sie ja doch nur der Maya, d. h. der Illusion, ihr Dasein verdankte, und zu dem wahren ungeteilten eigenschaftslosen Sein Brahmas in Widerspruch stand. Wurde die Welt nicht mehr als ein realer Ausfluß Brahmas, sondern als ein wahrheitsloser, unwirklicher, illusorischer Traum desselben angesehen, so mußte die Meinung von

der illusorischen Beschaffenheit der Erscheinungswelt sich so festsetzen, daß nur noch ein kleiner Schritt dazu gehörte, den Grund dieser Illusion nicht mehr in der Objektivität des Absoluten, sondern in der Subjektivität des bewußten Vorstellens und Denkens zu suchen. Wenn es unbegreiflich schien, wie die Illusion im absoluten Wissen entstehen, und wie die entstandene dasselbe sollte verblenden können, so fiel diese Schwierigkeit weg gegenüber der Beschränktheit des menschlichen Erkennens, welche selbst Grund genug schien, um die Entstehung des Irrtums und die Wehrlosigkeit des Geistes gegen denselben zu erklären.

Es gab aber noch einen weit dringenderen Grund, die Maya als etwas an der beschränkten Subjektivität Haftendes hinzustellen, nämlich den, daß nur unter dieser Voraussetzung der religiöse Zweck des Brahmanismus, die Lüftung des Schleiers der Maya durch das Subjekt erreichbar schien. Wäre Brahma selbst als absolutes Subjekt von der Maya umstrickt, so könnte das beschränkte menschliche Subjekt nimmermehr sein Streben und seine Hoffnung darauf richten, für sich das Truggespinst der Maya zu zerreißen und zu dem mayafreien Brahma zu gelangen; dränge der Mensch wirklich durch die Welt der Vielheit hindurch zu Brahma, so hätte er nichts gewonnen, wenn es nur ein maya-umstricktes Brahma wäre, was er vorfindet. Ist hingegen die Maya nur ein Accidens der beschränkten Subjektivität, so darf der Mensch sich eher der Hoffnung hingeben, mit Hilfe der Einwohnung Brahmas in ihm diese Schranken seiner individuellen Anschauungsform zu durchbrechen und in dem sich Eins Wissen mit dem mayafreien Brahma über die Maya zu triumphieren. Je schärfer also die religiöse Aufgabe des Brahmanismus erfaßt wurde, desto notwendiger mußte die Maya von der Seite der Objektivität auf diejenige der Subjektivität hinüberrücken. Wenn auch der abstrakte Monismus der Brahmalehre zunächst ein objektiver (wie derjenige der Eleaten und Spinozas) zu sein schien, so war doch durch den subjektiven Ausgangspunkt des Brahmagedankens von vornherein dafür gesorgt, daß dieser abstrakte Monismus sich zu einem subjektiven (gleich dem Fichtes) fortentwickeln mußte, in dem Maße als er das denkende Verständnis seiner selbst gewann.

Auf diesem subjektivistischen Standpunkt ist die Maya oder Illusion ein Produkt der mangelhaften Erkenntnis und des Irrtums. Was ich eigentlich sehe, ist Brahma; hätte ich die rechte Erkenntnis, das wahre Wissen, so wüßte ich, daß ich nichts anderes sehe als Brahma; es liegt also nur an meinem subjektiven Mangel

des wahren Wissens, an meiner relativen Unwissenheit, wenn ich Brahma nicht als Brahma sehe. Ich sehe es aber nicht bloß nicht als Brahma, ich sehe es als Vater, Weib, Kind, Tier, Pflanze, Stein usw.; dies zeugt davon, daß in mir nicht bloß „Unwissenheit" herrscht, sondern auch „Verwechselung", positiver Irrtum. Wenn ich im Halbdunkel heimkehrend auf meinem Wege einen Gegenstand liegen sehe, den ich nicht zu erkennen vermag, so ist das bloß Unwissenheit (avidya); wenn ich aber mich vor dem Gegenstand entsetze, weil ich ihn für eine Schlange halte, während es doch nur ein Strick ist, so ist das ein positiver Irrtum aus Verwechselung. So spinnt sich aus Unwissenheit und Verwechselung der Schleier der Maya um unser geistiges Auge, und die Macht der Maya ist so groß, daß die Verwechselung für die Anschauung bestehen bleibt, selbst nachdem das Denken sich über die zugrunde liegende Unwissenheit erhoben hat. Wenn ein Unwissender das täuschende Spiel eines Gauklers betrachtet, so sieht er den von demselben gespielten Betrug für Wirklichkeit an; der Wissende begreift zwar, daß hier ein Schein ohne Sein vorliegt, aber trotzdem vermag doch auch er den Sinnentrug des geschickten Gauklers nicht sinnlich zu durchschauen. Aber es ist doch immerhin ein Unterschied, ob nur die Sinne oder ob Sinne und Geist zugleich solchem Trug zum Opfer fallen; während der Unwissende den Gaukler als Zauberer scheut, steht der Wissende lächelnd und unberührt bei diesem Spiel, das sein Geist als Trug durchschaut hat. So betrachtet der Brahmane auch die Welt als einen trügerischen Schein ohne Sein, obzwar er sich der sinnlichen Illusion nicht zu erwehren vermag; er gewinnt dadurch doch wenigstens so viel, daß sein Geist von den illusorischen Vorgängen und Wechselfällen dieser Scheinwelt unberührt bleibt.

Diese subjektivistische Wendung des abstrakten Monismus scheint alle Zweifel zu lösen bis auf einen: woher kommen denn die Individuen, deren subjektiven Beschränktheit die Unwissenheit und Verwechselung entspringen soll? Vorher sollte die Welt der Vielheit durch eine objektive Maya erklärt werden, und die Unzulänglichkeit dieser Lösung war es, welche zur subjektiven Maya hinführte; jetzt müssen wir einsehen, daß die subjektive Maya nur dann als Lösung des Problems gelten kann, wenn dasselbe schon vorher durch die objektive Maya in der Hauptsache (nämlich für die Existenz vieler Individualsubjekte) gelöst ist. Die subjektive Maya weist uns ebenso auf die objektive zurück, wie diese uns auf jene hinwies; beide scheinen einander zu ihrer

Digitized by Google

Ergänzung zu fordern. Aber da jede in sich haltlos ist, und auf die andere als Fundament angewiesen ist, so ist dieses dialektische Hin- und Herschieben der Gesichtspunkte doch nichts als ein *circulus vitiosus*, der die Unlösbarkeit des Problems verschleiert.

Hierauf antwortet nun der Brahmane, daß Gott und Mensch, göttliche Offenbarung und menschliches Denken in Wahrheit eins seien und nur durch die Maya verschieden zu sein scheinen, daß „objektiv und subjektiv" selbst nur Maschen in dem Truggespinst der Maya seien, daß es also auch in Wahrheit nur Eine Maya gäbe, welche aber dem maya-umstrickten Geiste bald einen objektiven, bald einen subjektiven Adspekt darbiete. In der Tat ist diese Auskunft die letzte, welche von dem abstrakten Monismus gegeben werden kann; aber sie ist noch nicht sowohl die Lösung des Individuationsproblems, als vielmehr das Eingeständnis seiner Unlösbarkeit auf seine letzte metaphysische Fassung gebracht. Wem der abstrakte Monismus so sicher begründet scheint, daß die Unlösbarkeit des Individuationsproblems auf seiner Basis ihn nicht zu erschüttern vermag, wer insbesondere nichts Besseres an die Stelle des abstrakten Monismus zu setzen weiß, der mag sich bei dieser Auskunft beruhigen. Aber wie ein Zirkel immer Zirkel bleibt, auch wenn er durch unendliche Verkleinerung seines Radius zum Punkt zusammenschrumpft, so gewinnen zwei aneinandergelehnte in der Luft schwebende Stützen dadurch noch immer keinen Halt, daß man sie in eine zusammenfallen läßt. Überdies ist das Zusammenfallen doch kein vollständiges, solange es dem abstrakten Monismus unmöglich ist, die Existenz der Scheinwelt als solchen zu leugnen.

Denn die Welt soll zwar eigentlich nicht sein, aber uneigentlich ist sie doch, wenn auch nur als unwahrer Schein; dieser Schein ist aber nicht das abstrakte Eine, er ist ein zweites in, an oder neben diesem. Da neben oder außer dem Einen nichts sein soll, muß der Schein in und an dem Einen sein; dann bleibt also doch immer der Unterschied zwischen mayafreiem und maya-umstricktem Brahma. Das maya-umstrickte Brahma leugnen, hieße der Erfahrung spotten; das mayafreie Brahma leugnen, hieße der religiösen Sehnsucht spotten. Diese Zweiheit ist also nicht etwas bloß subjektiv gesetztes, sondern eine über und vor aller Subjektivität stehende Tatsache. Das maya-umstrickte Brahma ist das sich in der Welt manifestierende natürlich-immanente Brahma; das mayafreie Brahma ist das nicht in der Scheinwelt befangene, überweltliche, transzendente und nur dem religiösen Bewußtsein

durch Erhebung über die Welt erreichbare Brahma. Beide sind zwar Ein Wesen, aber ein Wesen in objektiv verschiedener Erscheinungsform. Dieser Unterschied wird von den Indern auch so ausgedrückt, daß der Weltgeist sich nur zu einem Vierteil in die Welt versenkt habe, zu drei Vierteilen aber jenseits derselben in sich selbst verblieben sei. Nur das maya-umstrickte Brahma träumt den Traum der Welt, während das mayafreie in absoluter Ruhe verharrt. Als maya-umstricktes, den Welttraum träumendes, hört das Brahma auf, Brahma im eigentlichen Sinne, d. h. reines absolutes Subjekt zu sein, und schaut sich als eine Vielheit von beschränkten Subjekten an; aber es schaut sich nicht bloß einmal, sondern vielemal als beschränktes Subjekt an, d. h. es faßt den einen Welttraum aus vielen individuellen Gesichtspunkten auf.

Hierfür fehlt dem abstrakten Monismus ebensosehr jede Erklärung, wie für die Zweiheit Brahmas als mayafreien und maya-umstrickten; die Maya mag den Welttraum erklären, allenfalls auch das noch, daß das absolute Subjekt sich in diesem Traum als eine Vielheit beschränkter Subjekte anschaut, aber zur Erklärung der Tatsache, daß es diese Vielheit von Individuen so vielmal aus so viel verschiedenen Gesichtspunkten anschaut, als Individuen sind, kann der Mayabegriff nie den geringsten Beitrag liefern. Bis auf diesen Punkt hat das indische Denken den abstrakten Monismus wohl nicht durchforscht, schon darum nicht, weil ihm die bestimmte geistige Individualität noch etwas weniger sich absonderndes und mehr in der Allgemeinheit des geistigen Lebens Verschwimmendes schien; andernfalls hätte es folgerichtig dazu fortschreiten müssen, die Vielheit der Gesichtspunkte für die Auffassung des Welttraumes zu leugnen, d. h. den Solipsismus zu behaupten. Das indische Denken kommt nicht weiter als bis zu dem Gedanken, daß die Maya die alleinige Quelle der Vielheit ist, daß dieselbe uns je nach dem Wechsel der Gesichtspunkte bald als objektives, bald als subjektives Prinzip erscheint, daß aber diese Zweiheit der Auffassung für die Maya selbst unwesentlich ist, weil das absolute und das beschränkte Subjekt, oder indisch ausgedrückt das mayafreie und das maya-umstrickte Brahma, ein und dasselbe Subjekt sind und nur durch die Maya als zwei erscheinen.

Als das Ergebnis dieser Spekulation, welches zum Gemeingut des religiösen Volksbewußtseins wurde, bleibt der Akosmismus stehen, d. h. der Glaube, daß die Welt der empirischen Wirklich-

keit nur scheinbar eine wirkliche Welt sei, in Wahrheit aber etwas Nichtseiendes, Nichtiges, Eitles, Trügerisches, kurz ein Blendwerk der Maya. Der Akosmismus ist die notwendige Kehrseite jedes konsequenten abstrakten Monismus; denn wenn das wahre Sein nur dem unwandelbaren Einen zukommt, so liegt darin schon enthalten, daß es der bewegten Welt der Vielheit eben nicht zukommt, d. h. daß die Existenz, welche die unmittelbare empirische Anschauung ihr mit instinktiver Nötigung zuschreibt, nichts als eitel Trug und Wahn ist. Diese negative Seite des abstrakten Monismus ist leichter zu fassen, wie seine positive, welche ein tieferes Abstraktions- und Spekulationsvermögen erfordert; daß die Welt ein Blendwerk und das Leben ein Traum sei, läßt sich leichter durch Bilder und Gleichnisse in populärer Form begreiflich machen und breiter ausspinnen, als der punktuell konzentrierte positive Begriff des wahren Seins. Darum ist die Lehre von der Nichtigkeit der Welt der Tummelplatz der brahmanischen Unterweisung und Predigt, während das positive wahre Sein nur als ideales Ziel für die unbestimmte Ahnung hindurchschimmert; der Akosmismus reicht aus, um die Sehnsucht des religiösen Gemüts nach einem hinter dem Schein liegenden wahren Sein zu wecken, aber nicht, um die begriffliche Dürftigkeit und abstrakte Leerheit dieses der Ahnung vorschwebenden Ideals zum klaren Bewußtsein zu bringen. Deshalb glaubte ich die Stufe des Brahmanismus am passendsten als Akosmismus bezeichnen zu können, bei welchem Ausdruck das abstrakt Eine als positiver Hintergrund für die Leugnung der Weltwirklichkeit stillschweigend vorausgesetzt ist.

Da die Welt eigentlich nicht ist, und nur der Schein besteht, als ob sie wäre, so ist es auch ganz gleichgültig, was der jeweilige Inhalt dieses Scheines und welcher Art seine Veränderungen sind. Der Wissende steht diesem ganzen Blendwerk gegenüber, wie den Täuschungen des Gauklers; er weiß, daß es diesem mit seinen Hervorbringungen nicht Ernst, sondern Spiel ist, und so kann auch er, wenn er ja einmal sich an diesem Spiel beteiligt, es nicht im Ernste, sondern nur spielend tun. Wer in einem beängstigenden Traume sich so weit ermuntern kann, um den Gedanken zu fassen: „ich träume ja bloß", der ist auch schon hinweg über die Angst, welche das Blendwerk des Traumes ihm verursachte, solange er es für Wirklichkeit nahm; so ist auch der Weise von aller Angst, Sorge und Bekümmernis des Lebens befreit, sobald er zu der Einsicht gelangt ist, daß auch dieses Leben nur ein Traum ist, mit dem ihn die Maya berückt.

Daß alles Daseiende eigentlich ein Wesenloses, Wahrheitsloses und in sich Haltloses ist, das ist schon äußerlich daran zu erkennen, daß es keinen Bestand hat, daß es zerrinnt, wie die Ausgeburten der Phantasie im Traume zerrinnen, um etwas anderem, ebenso Wesenlosen Platz zu machen. So ist hier die Vergänglichkeit nicht bloß wie bei den Griechen ein elegischer Dämpfer, der die Heiterkeit des Lebens stimmungsvoll adelt, sondern es ist der Stempel der Nichtigkeit, den das scheinbar Daseiende an der Stirn trägt, und deshalb wird der Inder nicht müde, auf die Vergänglichkeit auch des verhältnismäßig Dauerhaftesten hinzuweisen, da das Früher oder Später des Nichtseins ihm keinen prinzipiellen Unterschied zu begründen scheint. „Ein Tropfen, der am Lotosblatte zittert, so ist das flücht'ge Leben, schnell verwittert." „Acht Urgebirge nebst den sieben Meeren, die Sonne wie die Götter selbst, die hehren, Dich, mich, die Welt, — die Zeit wird's all zertrümmern; warum denn hier sich noch um irgend etwas kümmern?"

Dies ist der Refrain des Akosmismus: wenn die Welt nichts ist, was geht sie mich an, was soll ich mich noch um sie kümmern? Gewiß ist dieser Gedanke geeignet, eine große Seelenruhe und Unerschütterlichkeit zu verleihen, besser als der Epikureismus vor aller Sorge und Furcht zu schützen, und besser als der Stoizismus die Ataraxie zu verbürgen; aber die Unbekümmertheit um die Welt verstopft auch alle Quellen der Freude ebenso wie des Leides, und zwar die ersteren vollständig, die letzteren, weil sie das Leben bestehen läßt, doch nur unvollkommen. Somit kann der Akosmismus sich einer tiefen Trauer über die Nichtigkeit der Welt und die Eitelkeit und Vergänglichkeit alles weltlichen Daseins nicht erwehren; die für sich selbst errungene Resignation hilft dem Menschen nichts gegen die Tatsache, daß er doch noch selbst existiert, und befreit ihn nicht von dem Mitleid, daß unzählige Brüder noch nicht einmal so weit wie er in der Weisheit gelangt sind und in den Wirbeln des Mayameeres umhergetrieben werden. Auch der Fortgeschrittenste auf dem Erlösungswege steht unter dem Druck des Kummers, daß seine Erlösung nur einen Tropfen im Meere der Vergänglichkeit bedeutet, daß sie an dem deprimierenden Faktum der Existenz einer Scheinwelt, der Umstrickung Brahmas durch die Maya zunächst nichts ändert. Wie viel mehr Grund zur Trauer haben erst diejenigen, deren Herz noch ganz an den eitlen und vergänglichen Illusionen hängt, oder diejenigen, welche zwar deren Eitelkeit *in abstracto* schon einsehen, aber *in*

concreto ihr Herz noch nicht ganz von denselben losreißen können! In letzterer Lage befindet sich aber jeder Brahmagläubige, der noch nicht Jogi, d. h. durch Askese mit Brahma eins geworden ist. Deshalb ist die stille Wehmut und resignierte Trauer über die Nichtigkeit des Daseins die Grundstimmung, welche das ganze Indertum durchzieht und jede Lebensfreude und jede Tatkraft in der Wurzel lähmt; in der brahmanischen Theorie hat diese Trauer ihren Schwerpunkt darin, daß eine so nichtige Welt zur Existenz, wenn auch nur zu einer scheinbaren, gelangt ist und dieselbe behauptet, — in der religiösen Volksstimmung hingegen darin, daß die existierende Welt eine so nichtige ist.

Die praktische Folge dieser Trauer um die Weltnichtigkeit ist nun die Sehnsucht nach Erlösung aus den Fesseln der Maya, oder positiv ausgedrückt: nach Vereinigung mit dem mayafreien Brahma. Auch hier ist die negative Ausdrucksweise die leichter verständliche und darum populärere; ja sogar sie steht hier in gewisser Weise der Wahrheit näher als die positive. Denn wenn die Vereinigung (Joga) mit Brahma als Ziel hingestellt wird, so liegt dem doch immer noch die Voraussetzung zugrunde, als ob ich und Brahma zwei Wesen wären, die sich vereinigen ließen; dies ist aber selbst noch eine dem Blendwerke der Maya angehörige Voraussetzung, da in Wahrheit ich und Brahma ein und dasselbe sind, und es sich nur darum handelt, das maya-umstrickte Brahma, wie es in mir sich manifestiert, zum mayafreien umzuwandeln, d. h. es aus den Fesseln der Maya zu erlösen. Das Positive schwebt zwar als unbestimmtes Ziel vor, aber eben weil es sich jeder Bestimmtheit entzieht, ist es nur auf dem Wege der Negation zu erreichen.

Man braucht sich nur das zur Erläuterung des Brahmagedankens Gesagte in Erinnerung zu rufen, um zu begreifen, daß die unausweichliche praktische Konsequenz dieses Standpunktes die Negation aller Bestimmtheit nach außen und innen ist. Alles, was sich als Inhalt des Bewußtseins angeben läßt, ist nicht das Brahma, sondern gehört zum Blendwerk der Maya, von dem es umsponnen ist. Da alles Denken sich in bestimmten Vorstellungen und Begriffen bewegt, so führt alles Denken dem Brahma nicht näher, sondern nur die Abstraktion von aller Bestimmtheit, die Entleerung des Bewußtseins von allem Inhalt. Jede von außen durch die Sinne dem Bewußtsein zuströmende Wahrnehmung setzt einen neuen bestimmten Inhalt im Bewußtsein, ist eine neue Masche in dem Netze, mit dem die Maya den Geist umspinnt;

darum gilt es zur Abwehr solcher Störungen der Einswerdung „nicht zu sehen wie ein Blinder und nicht zu hören wie ein Tauber", und den Sinn des Gefühls durch Nacktheit und extreme Eindrücke (Hitze und Kälte) zur völligen Unempfindlichkeit abzustumpfen.

Ein bestimmter Bewußtseinsinhalt kann außer durch Wahrnehmen und Denken auch noch durch das Begehren gesetzt werden; jeder Wille, ja sogar schon jeder Wunsch hebt die Inhaltslosigkeit des Bewußtseins auf. Er beweist, daß man der Illusion noch unterworfen ist, weil man sich durch etwas so bewegen und erregen läßt, als ob es Wirklichkeit wäre, während man doch wissen sollte, daß es bloßer Schein ist; aber das Wünschen und Wollen, auch ganz abgesehen von seiner psychologischen Entstehung, lenkt den Geist von der einzigen Richtung ab, in welcher die Erlösung zu finden ist, von der Konzentration des Bewußtseins, und versetzt den nach der tiefen Stille und Ruhe des wahren Seins sich sehnenden von neuem in Unruhe. Töricht und ein Hemmschuh der Erlösung ist darum ganz besonders jede Art von Sinnenlust und sinnlicher Begierde, nicht minder aber auch jedes geistige und gemütliche Interesse an irgend etwas, und jede Neigung zum tätigen Einwirken auf die so überaus gleichgültige Gestaltung der Scheinwelt. Wer so alle Beziehungen zur Welt vermeidet, der hat natürlich auch keinen Grund mehr, das Organ der Sprache zu benutzen, welches der Vermittelung dieser Beziehungen dient; das Sprechen wäre ebenfalls eine zwecklose und störende Zerstreuung, wo nicht gar eine Versuchung zu Schlimmerem, daher das Schweigen das einzig angemessene Verhalten ist. Ebenso hat der Gebrauch der Gliedmaßen zur Bewegung keinen Zweck mehr, und wirkt sogar dadurch störend, daß er Empfindungen auslöst, welche das Bewußtsein mit bestimmtem, endlichem Inhalt erfüllen.

Unbewegt und schweigend, ohne zu sehen, zu hören, zu fühlen, zu wollen, zu denken, sitzt oder steht der nach der Einswerdung (Joga) Strebende (Jogi), versunken in das leere Nichts seines inhaltlosen Bewußtseins, und meint, auf diese Weise das ihm immanente Brahma aus dem maya-umstrickten in den mayafreien Zustand überzuführen. Ob er sich gegen Ablenkungen von außen dadurch zu sichern sucht, daß er auf seine Nasenspitze schielt, oder geblendet in die Sonne starrt, erscheint uns gleichgültig; solche Ratschläge gehören ebenso wie das Murmeln der heiligen Silben Om oder Aum (= avam = jenes, d. h. Brahma) erst zu den äußerlichen Vorbereitungen des innerlich herzustellen-

den Zustandes, und können nach heutiger Auffassung, wenn sie überhaupt eine psychologische Wirkung haben, nur eine Art von Hypnotismus herbeiführen, d. h. einen Zustand völliger Passivität des Bewußtseins, welcher jede Spontaneität ausschließt und nur automatenähnliche Reflexfunktionen übrig läßt. Das Anhalten, oder, genauer gesprochen, das winterschlafähnliche Verlangsamen des Atmens in Verbindung mit dem allmählichen Aufhören der Nahrungsaufnahme ist nicht bloß letzte Konsequenz der Einstellung aller Tätigkeit, sondern auch zugleich Symbol des völligen Aufgebens der Selbstheit und des Eigenlebens, und nicht zu verwechseln mit dem Selbstmord, der erstens als Tat und zweitens als Äußerung der Ungeduld und der Empfindlichkeit gegen den Schmerz des Lebens ein doppeltes Zeichen innerer Unreife bildet. „Wer so wacht, wie jemand, der gut schläft und die Zweiheit nicht sieht, obgleich er sie sieht, der erkennt den Geist; er gelangt, nachdem sein Geist untergegangen in dem einen höchsten Brahma, in das unsinnliche, mit einer Eigenschaft begabte, von allem Schein der Teilung befreite ganze Brahma“ (Vedanta-Sara).

Die Brahmanen unterscheiden vier Zustände des Geistes: das Wachen, den Traumschlaf, den (traumlosen) Wonneschlaf und die absolute Einheit mit Brahma; im Wachen ist der Geist am tiefsten von der Maya umstrickt, weil er der Realität des Wahrgenommenen am sichersten ist, — im Traumschlaf schon weniger, weil das Erwachen diesen Trug durchschauen läßt, im Wonneschlaf (Hypnotismus oder Somnambulismus) noch weniger, weil der (jeder Spontaneität beraubte) Geist völlig passiv ruht, in der Einswerdung mit Brahma noch weniger, weil aus ihr kein Erwachen in das Netz der Maya zurückwirft wie aus dem Wonneschlaf. Der Einsgewordene (Jogi) ist von allen Leiden der Welt erlöst und nimmt an der absoluten Seligkeit des mayafreien, ruhenden Brahma teil; diese Wonne ist ewig, da die Zeitlichkeit für ihn aufgehört hat und die den anderen Menschen wahrnehmbare vorläufige Fortdauer seines individuellen Lebens von ihm selbst nicht mehr empfunden wird, nicht einmal als Schein. Wenn dieser Rest seines früheren Einzellebens für die Wahrnehmung anderer erlischt, so bleibt ihm selbst auch dies unbemerkt; da der Schein der Einzelexistenz für ihn schon vorher aufgehört hatte, hat der sogenannte leibliche Tod für ihn nicht einmal mehr die Bedeutung eines Überganges, sondern nur noch die, daß mit ihm jede Möglichkeit eines Rückfalls ausgeschlossen wird, daß seine Erlösung zur definitiven, fortan unverlierbaren wird.

Digitized by Google

Hiermit ist sowohl das Ziel, wie der Weg der Erlösung klar vorgezeichnet. Wenn nur das eine unzeitliche, unräumliche, ewig wandellose und ungeteilte Sein das wahre Sein ist, so kann das Ziel nur durch Negation des raumzeitlichen Daseins mit seiner Unruhe und Vielheit erreicht werden, vor allem durch Negation der eigenwilligen Selbstheit, welche in jedem Einzelwesen die lebendige Verkörperung der Maya, die Wurzel der instinktiven Gegenüberstellung von Ich und Nicht-Ich darstellt, also das praktisch wirksamste Hindernis für die Vereinigung mit dem wahren Sein bildet. Das Ziel der innerlichen Umwandlung des mayaumstrickten in das mayafreie Brahma kann aber wieder auf keinem anderen Wege angestrebt werden, als durch Abkehr von allen Erzeugnissen der Maya, von der Welt und ihren Reizen, von dem Ich und seinen Wünschen. Wenn es mir gelingt, meinen Bewußtseinsinhalt zu tilgen, d. h. die Form meines Bewußtseins von jedem Inhalt zu entleeren, so ist für mich die Welt untergegangen, so ist für mich die Illusion ihres Daseins aufgehoben, wenn es mir gelingt, meine Wünsche und Neigungen, meine Interessen und Instinkte, meine Bedürfnisse und Begierden aus meinem Herzen auszureißen oder sie allmählich abzutöten, dann ist die Wurzel der Einzelpersönlichkeit ausgerottet, die Quelle der Selbstsucht verstopft, das Haupthindernis der Erlösung beseitigt. Nichtbeteiligung an dem ruhelosen weltlichen Treiben und Aufgeben selbst jeder inneren Bewegung des Geistes nennen wir Quietismus; Abtötung des Willens und Abstumpfung der Sinnlichkeit bis zum Aufhören der Wahrnehmungs- und Empfindungsfähigkeit bezeichnen wir mit dem Ausdruck Askese; Versenkung in das Absolute und Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Einswerdung mit ihm nennt der Inder schlechtweg Andacht, wir aber werden es zur Unterscheidung von anderen Arten der Andacht mystische Kontemplation nennen. Die Vereinigung von Quietismus, Askese und mystischer Kontemplation ist also das Mittel zur Erlösung und damit zugleich die spezifische Form des brahmanischen Kultus.

Von diesen drei Elementen des Kultus scheint die Andacht der mystischen Kontemplation die wichtigste, weil unmittelbar zum Ziele führende zu sein; Quietismus und Askese verhalten sich zu ihr nur als Vorbedingung ihrer Ermöglichung, während das Lesen und Lernen der heiligen Schriften als positives Mittel zu ihrer Erzeugung dient und als solches im brahmanischen Kultus in der Tat eine hervorragende Rolle spielt. Aber genauer besehen

Digitized by Google

entbehrt die Kontemplation jeder positiven Bestimmtheit, denn sie darf weder ein bestimmtes Objekt haben, noch Tätigkeit sein; hätte sie ein bestimmtes Objekt, so wäre sie sicher, damit das eigenschaftslose Brahma verfehlt zu haben, und wäre sie Tätigkeit, so wäre sie eben als solche mit dem ruhenden Brahma nicht identisch, also Hindernis der Einswerdung. Die mystische Kontemplation des abstrakten Monismus ist nicht Denken, sondern die absolute Gedankenlosigkeit, nicht Umfassen eines anschaulichen Bewußtseinsinhaltes, sondern Fernhalten eines solchen; ihre Konzentration und Spannung der Aufmerksamkeit bezieht sich nur auf dieses Fernhalten jedes Bewußtseinsinhaltes und erscheint selbst als Vorstufe, die im idealen Ziel sich in völlige Abspannung oder Spannungslosigkeit lösen muß. Mit anderen Worten, die mystische Kontemplation des abstrakten Bewußtseins ist selbst nichts Positives, sondern etwas Negatives, bloßer intellektueller Quietismus, beziehungsweise das innere Ringen des Bewußtseins nach dessen Verwirklichung; der intellektuelle Quietismus aber ist wieder nur der Gipfel und die Krone des Quietismus überhaupt. Damit hört die mystische Kontemplation auf, ein selbständiges Element neben dem Quietismus zu sein und wandelt sich zu einem Bestandteil im Quietismus, freilich den wichtigsten desselben, um.

In Wahrheit ist der Quietismus der charakteristische Grundzug des abstrakten Monismus im allgemeinen und des Indertums im besonderen; er ist die unmittelbare Folge davon, daß die Welt als ein unwahres, trügerisches Sein angesehen wird, um das der Weise sich nicht zu bekümmern hat. Wenn die Welt nichtig ist, so geht man an ihr vorüber, ohne sie eines Blickes zu würdigen, freut sich nicht über den Gewinn ihrer illusorischen Güter und betrübt sich nicht über deren Verlust; was einen innerlich nichts angeht und dessen Beschaffenheit weder erfreut noch betrübt, das kann auch nicht mehr als Beweggrund des Wollens und Handelns wirken, man gibt sich keine Mühe, um das Gleichgültige zu ändern. Was das Nichtseinsollende nicht etwa seiner Beschaffenheit nach, sondern seiner Existenz nach ist, das kann man auch vernünftigerweise nicht einmal bessern wollen; alle Mühe kann sich nur darauf richten, es in seiner Existenz zu negieren, und dies geschieht grade durch den Verzicht auf Beteiligung an seinen Wandlungen, nicht durch den in sich vergeblichen Versuch, seine Beschaffenheit durch Umgestaltungen bestimmter Art zu verbessern. Wen die Idee der Weltverbesserung

begeistern soll, der muß doch zunächst an die Wirklichkeit der Welt in irgend welchem Sinne glauben; wem die Welt als reine Illusion gilt, der kann unmöglich etwas anderes tun, als sich von dieser Illusion zu befreien suchen. Dies geschieht eben durch den Verzicht auf äußere und innere Tätigkeit, d. h. durch den Quietismus.

Nun findet aber jeder Mensch in sich den Willen, der nicht abdanken will, und der sich gegen die Zumutung aufbäumt, die Hände in den Schoß zu legen. Bedeutete Quietismus nichts weiter, als sich seiner Bequemlichkeit und Faulheit behaglich hinzugeben, dann wäre er freilich ein leichter Kultus; denn wer ruhte nicht gern nach getaner Arbeit, und wer läge nicht lieber im Schatten, statt in Staub und Hitze zu wandern! Aber der Quietismus, der etwas leisten soll als Mittel für die Erlösung, ist ja grade nur derjenige, welcher den Menschen selbst da an die Untätigkeit fesselt, wo sein instinktiver Drang, sein körperliches, gemütliches oder intellektuelles Bedürfnis ihn zur Tätigkeit anspornen, wo es also Selbstüberwindung kostet, nicht tätig zu sein, wo es ein Opfer ist, die gegebene Situation untätig zu ertragen und der Versuchung ihrer Abänderung zu widerstehen. Die eigentlich verdienstliche kultische Leistung, der tatsächliche Fortschritt auf dem Wege zur Erlösung liegt also nicht in der Ruhe als solchen, sondern in der schmerzlichen Unterdrückung der instinktiven Antriebe zum Aufgeben der Ruhe. Satt und bequem im Schatten zu ruhen, ist kein Gewinn; aber hungrig, durstig und nackt in Frost und Hitze, Regen und Sonnenbrand in einer unbequemen Stellung unbeweglich auszuharren und ruhig abzuwarten, ob jemand einem Speise oder Trank in den Mund schieben wird, das ist der förderliche Quietismus.

An dem Maß der Unlust, welches das ruhende Verharren in der gegebenen Situation bereitet, hat man den genauen Maßstab für das Maß des Gewinnes, das der Quietismus dem Erlösung Suchenden bringt; d. h. der Grad der Askese ist es, an welchem der Wert des Quietismus gemessen wird. Denn der Quietismus fördert ja nur durch Mortifikation des äußeren und inneren Menschen, durch Abtötung seines Empfindungs- und Begehrungsvermögens, und die Abstumpfung der Sensibilität und die Schwächung der Triebe hängt von dem Grade des Nichtgebrauchs ab. Der Mortifikationsprozeß wird offenbar beschleunigt, wenn man die Gelegenheiten zur quietistischen Selbstüberwindung nicht bloß passiv an sich herankommen läßt, sondern aktiv aufsucht, also

Digitized by Google

z. B. die Wirkung der brennenden Sommerhitze dadurch steigert, daß man sich zwischen vier Feuern aufstellt. Ist einmal die Askese als Maßstab für den Wert des Quietismus anerkannt, so muß dieselbe notwendig zur freiwilligen Selbstpeinigung fortschreiten, aber immer unter Festhaltung des Gedankens, daß der Wert der Selbstpeinigung nur in dem Maße ihrer Brauchbarkeit und Tüchtigkeit zur Mortifikation der Selbstheit liegt.

Hiermit tritt nun die Askese in den Vordergrund; was theoretisch zunächst nur als Mittel für die Erlangung des Quietismus und der mystischen Kontemplation galt, das wird praktisch zur Hauptsache, zum handgreiflichen Maßstab der Frömmigkeit. Mit einem bloß negativen Kultus ist schlechterdings nichts anzufangen; gesellt sich einmal zu der Negation des Quietismus das positive Element der Askese hinzu, so ist es fast selbstverständlich, daß nicht nur im Volksbewußtsein, sondern auch im Bewußtsein der praktischen Heiligen dieses positive Element das ausschlaggebende wird. Der durch diese ganze Weltanschauung gewaltsam eingedämmte Tatendrang bricht mit gesteigerter Energie durch die einzige Öffnung hervor, welche die Dämme des Quietismus ihm freigelassen haben, und stürzt sich mit der reißenden Gewalt einer Stromschnelle auf die Askese. So rächt die Natur die durch den Quietismus ihr angetane Gewalt und führt den praktischen Beweis, daß die Energie des menschlichen Tatendranges selbst bei dem passivsten aller Völker nicht gänzlich aufzuheben ist, sondern höchstens aus den normalen Bahnen in exzentrische abgeleitet werden kann. Aller Enthusiasmus und Fanatismus, alle Glut und Inbrunst wirft sich auf die Askese, deren indische Bezeichnung *tapas* selbst nichts anderes als Glut und Inbrunst bedeutet (von der Wurzel *tap* = brennen). Aber es ist nicht jene Glut, welche die Waffen zum Kampfe mit dem Bösen in der Welt schmiedet, sondern jene Glut, die das Irdische verzehrt, die spröde Selbstheit schmilzt und in das Allgemeine auflöst. Es ist entschieden irreleitend, *tapas* mit „Buße" zu übersetzen; denn diese Askese blickt nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die Zukunft, nicht auf zu sühnende Sünden zurück, sondern vorwärts auf die ersehnte Einswerdung mit Brahma. Hätte die Askese die Bedeutung einer Sühne, so müßte sie um so leichter werden, je näher der Büßende der Heiligkeit kommt, d. h. je mehr er seine früheren Sünden schon abgebüßt hat; in Wirklichkeit ist aber jede Stufe der Askese nur Mittel zur größeren Annäherung an die Einswerdung, muß also um so mehr gesteigert werden, je höhere Stufen der Heiligkeit der Büßer schon

Digitized by Google

erklommen hat, weil die bloße Fortsetzung der bisherigen Buße ihn nicht weiter führen würde.

Es geht hieraus hervor, daß auch das brahmanische religiöse Bewußtsein wesentlich eudämonistisch ist; der Kultus dieser Stufe erstrebt die Seligkeit für das Individuum, nur daß hier die Seligkeit in etwas anderem gesucht wird, als im Naturalismus. Wenn der Naturmensch seine Glückseligkeit in dem Reichtum seiner Herden und der Zahl seiner Kinder erblickt, wenn der Grieche sie in der künstlerischen Ausgestaltung des hellenischen Lebens, der Römer sie in der Förderung des Staats- und Gemeinwohles findet, der Germane endlich sie in der Schlachtenlust sucht, mit der er für seine Götter kämpft, um dereinst mit ihnen zu fallen, so erkennt der brahmanische Inder nur noch das eine als Seligkeit an, eins zu werden mit dem ungeteilten wandellosen Sein. Dieses Ziel ist der Theorie nach allerdings ein positives, aber wegen der grundsätzlichen Leerheit und Unbestimmtheit seines Begriffes stellt sich das Ringen nach ihm praktisch als ein rein negatives Streben dar, als Arbeit an der Erlösung vom geteilten und bewegten Scheindasein. So ist auch praktisch der Brahmanismus ein entschiedener Eudämonismus, aber nicht mehr positiver, sondern negativer, d. h. Erlösungssehnsucht, Ringen nach Weltfreiheit in Gott. Uns erscheint die indische Askese leicht als Selbstquälerei, weil wir sie einesteils mit den Kasteiungen christlicher Mönche verwechseln, welche sühnende Buße bedeuten, und sie anderenteils bloß nach ihrer äußeren Erscheinung betrachten, ohne zu bedenken, daß sie Mittel ist zu dem Zweck, sich von der größeren Qual des Daseins zu befreien. Die Askese ist nur das kleinere Übel, das man freiwillig auf sich nimmt, um sich des größeren zu entledigen; nicht darum ist sie negativ-eudämonistisch, weil sie selbst Unlust bereitet, sondern darum, weil sie einem bloß negativ-eudämonistischen Zwecke, der Erlösung vom Dasein, dient.

Dem abstrakt-monistischen Inder erscheint aber die Askese noch in ganz anderem Lichte als uns Realisten; er sieht in ihr gar kein Übel, wie wir es tun, so daß die Übernahme desselben als des kleineren von zwei Übeln noch einer maya-umstrickten Anschauungsweise angehört. Das was in der Askese leidet, ist ja nur die Individualseele, also ein Bestandteil der geteilten Scheinwelt, und sein Leiden ist selbst unwahrer Schein, Blendwerk der Maya; das allein wahrhafte und wirkliche Sein, der immanente absolute Geist, bleibt von diesem Leiden des Ich oder der Einzelseele völlig unberührt und assistiert diesem psychologischen Schein-

vorgang wie jedem anderen als völlig unbeteiligter Zuschauer oder Zeuge. Mit jeder Qual, die ich mir zufüge, spotte ich also der Illusion, als ob ein wahrhaft Seiender in mir litte, und lege den praktischen Beweis ab, daß mein Geist, der mit dem absoluten Geist identisch ist, in erhabener Hoheit über diesen illusorischen Schmerzen meiner organisch-psychischen Individualität thront.

Hier könnte man nun eine Inkonsequenz darin finden wollen, daß bei solcher Auffassung die Befreiung von der Welt überhaupt noch erstrebt wird, da es ja für das wahrhaft Seiende gleichgültig ist, ob die Individualseele in der Welt weiter lebt oder nicht; auch das müßte gleichgültig sein, ob das Leben in der Welt ein überwiegendes Leid oder eine überwiegende Freude ist, da beides den wahrhaft seienden Geist gleich wenig berührt, und jedenfalls müßte das Leid des Daseins unter solchen Umständen aufhören, als Motiv für das Streben nach Befreiung vom Dasein zu wirken. Aber das Elend des Daseins wird auch in der Tat nur denjenigen als Motiv vorgehalten, welche in der Qual der Askese noch ein Gegenmotiv gegen Übernahme derselben zu finden geneigt sind; für solche mayabefangene Anfänger auf dem Pfade der Erlösung tritt die Erwägung in betreff des kleineren der beiden Übel in ihr Recht, und selbst für Vorgerückte bildet sie einen wertvollen Schirm gegen Anwandlungen zur Rückfälligkeit. Wer erst dahin gelangt ist, die theoretischen Grundlehren des abstrakten Monismus ins Praktische zu übersetzen und — wenn auch zunächst nur im abstrakten Denken — das Blendwerk der Maya zu durchschauen, der wird allerdings die Welt und das Leben in ihr nicht mehr deshalb verneinen können, weil es überwiegende Unlust bereitet, sondern nur noch deshalb, weil es begrifflich dem wahren Sein nicht entspricht, weil es eine Trübung in der Reinheit des All-Einen bildet, mit einem Wort, weil es das Nichtseinsollende ist.

So leitet die negative Wendung, welche der Eudämonismus im Brahmanismus genommen hat, unwillkürlich von der eudämonistischen Grundlage des religiösen Verhältnisses ab, indem er sich in dem Akosmismus selbst den Boden unter den Füßen wegzieht. Nicht weil die Scheinwelt eine Leidenswelt ist, muß sie aufgehoben werden, sondern weil sie in sich unwahr und nichtig ist, und es erscheint bloß als eine accidentielle Folge naheliegender Art, daß eine in sich nichtige, durch Abfall vom wahren Sein zustande gekommene Scheinwelt auch den Schein überwiegenden Leides zeigen muß. Weil im abstrakten Monismus nur das abstrakte Eine das Wahre ist, muß die Welt der Vielheit das Unwahre sein, und

nur weil sie das Unwahre, nach dem Begriff des abstrakten Monismus Begriffswidrige ist, muß sie vom Denken zugleich als das Nichtseinsollende bezeichnet werden. Nennen wir nun das Nichtseinsollende einen ethischen Begriff, so können wir sagen, daß im Brahmanismus das eudämonistische Prinzip unwillkürlich in ein rein ethisches Prinzip umgeschlagen sei, und zwar nicht, wie bei den Griechen und Germanen, in ein ästhetisches oder gefühlsmäßiges Prinzip, sondern in ein rationalistisches, näher bestimmt in ein universell-metaphysisches, nicht wie bei den Römern in ein endlich abgegrenztes. Zwar bleibt auch hier das eudämonistische Prinzip sowohl in seiner positiven wie in seiner negativen Gestalt (als Hoffnung auf die Seligkeit der Einswerdung mit Brahma und als Sehnsucht nach Erlösung von der Umstrickung der Maya) bestehen, aber es wird dem rationalistisch-metaphysischen Moralprinzip der begriffswidrigen Unwahrheit und Nichtigkeit der Welt untergeordnet und dieses als das höchste und letzte proklamiert, das nur die Hilfe des positiv und negativ eudämonistischen Moralprinzips als Vorspann benutzt, um seine Motivationskraft zu verstärken.

Hiernach können wir nicht zweifeln, daß das religiöse Bewußtsein im Brahmanismus ebensowohl in praktischer Hinsicht wie in theoretischer (durch einen Supranaturalismus) eine entschieden höhere Stufe erreicht hat, als in den Fortbildungen des Henotheismus auf naturalistischer Grundlage erreicht werden konnte. An diesem Urteil dürfen wir uns nicht irre machen lassen, weder dadurch, daß diese Erhebung mit einer exzentrischen Naturwidrigkeit erkauft wurde, noch dadurch, daß dem Kulturstandpunkt des Volkes gemäß diese Weltanschauung keine begriffliche, sondern nur eine phantastisch-bildliche Durcharbeitung erfuhr, noch dadurch, daß das so errungene Prinzip grade wegen seiner Naturwidrigkeit nur in abgeschwächter und entstellter Form Gemeingut des ganzen Volkes werden konnte und durch Verquickung mit naturalistischen Überresten der Vergangenheit den Keim des Verfalls in seinem Schoße nährte. Das Prinzip ist keineswegs bloße Spekulation von Priestern und Philosophen geblieben, sondern hat in erheblichen Schichten des Volkes weit über die Priesterkaste hinaus seine praktische Verwirklichung gefunden; es hat in den verschiedensten Zeiten des indischen Lebens einen wenn auch bildlichen so doch klaren und bestimmten schriftlichen Ausdruck gefunden und hat auf die weitere Religionsentwickelung der abendländischen Völker einen schwer zu verfolgenden, aber zweifel-

Digitized by Google

losen und noch lange nicht genügend gewürdigten Einfluß geübt. —

Betrachten wir nun die Ethik, welche sich auf Grund dieses Akosmismus entwickeln mußte, so fällt sofort in die Augen, daß alles Gute und Böse, soweit es in Handlungen und Begehrungen der Individuen gesucht wird, ebenso wie diese der nichtigen Scheinwelt angehört, also selbst illusorisch ist. Wessen Augen vom Schleier der Maya geblendet die Welt für eine wirklich seiende ansehen, der muß allerdings auch das Gute und Böse in der Welt als ein wirklich seiendes ansehen; der Weise aber, der diese Illusion durchschaut hat, weiß damit auch, daß die Begriffe gut und böse einer untergeordneten, prinzipiell unwahren Betrachtungsweise angehören und in der Weltanschauung des abstrakten Monismus ihre Bedeutung verlieren. Die brahmanische Ethik muß hiernach ein doppeltes Antlitz zeigen: ein esoterisches für diejenigen, welche sich — wenn auch zunächst nur im Denken — über den instinktiven Glauben an die Wirklichkeit der Welt erhoben haben, und ein exoterisches für diejenigen, welche in diesem Glauben noch befangen sind, beziehungsweise zeitweilig oder dauernd in ihn zurückfallen. Beide Seiten haben wir nacheinander zu betrachten.

Für den Wissenden gibt es weder Sünde noch Schuld, so wenig wie Tugend und Verdienst; er weiß, daß nicht er will und handelt, sondern Brahma in ihm. Ein persönliches Schuldbewußtsein ist also in diesem Zustand ebenso unmöglich wie ein persönlicher Tugendstolz, und wenn von sittlicher Selbstzucht in ihm die Rede sein kann, so kann mindestens nicht die eigene moralische Besserung der Zweck derselben sein. Gleichwohl fehlt es hier nicht an einem gewissen Schuldbewußtsein, nur erhält dasselbe, ebenso wie die theoretische Weltanschauung, eine abstrakt monistische Wendung; d. h. es bezieht sich nicht auf die menschliche Einzelpersönlichkeit als Schuldigen, sondern auf das all-eine Wesen, nicht auf die individuelle Gesinnung und konkrete Handlung, sondern auf den Abfall Brahmas von sich selbst, auf sein Erliegen unter der Verführung der Maya, auf die Existenz einer so nichtigen und nichtseinsollenden Welt, oder genauer auf die Existenz Brahmas als eines nicht bloß mayafreien, sondern nebenher auch maya-umstrickten. Den ethischen Kategorien, welche nur von der Wechselbeziehung endlicher Individuen abstrahiert sind, wird durch Übertragung auf das absolute Subjekt Gewalt angetan, aber auf diese Weise wird dem sittlichen Bewußtsein ein gewisser Inhalt ge-

rettet und seiner völligen Verflüchtigung vorgebeugt; der Gedanke, daß die Weltexistenz ein Unglück und die Wiederherstellung des *status quo ante* das einzig vernünftige Ziel ist, wird durch Einkleidung in die naheliegenden ethischen Kategorien zwar entstellt, aber er wird doch in seiner Tiefe erfaßt und als Grundgedanke der ganzen Weltanschauung festgehalten, und zwar mit einem Nachdruck, der ohne die begrifflich unangemessene Verschmelzung mit ethischen Kategorien dem Gefühl schwerlich erreichbar gewesen wäre.

So fühlt der einzelne sich zwar schuldlos als einzelner, weil er als einzelner ja unwahrer Schein, und nur das ihm immanente Brahma das wahre Sein ist; zugleich fühlt er sich aber als Träger der absoluten Schuld, weil er ja identisch ist mit dem absoluten Subjekt, das sich in diese Schuld verstrickt hat. Deshalb kann hier der Hochmut der Selbstvergötterung ebensowenig aufkommen wie die Bitterkeit gegen den Schöpfer wegen der zu erduldenden Leiden; denn der Mensch weiß, daß er nur trägt, was er verschuldet, daß der auf ihm lastende Fluch der Illusion von keinem andern als ihm selbst über sein Haupt verhängt ist. Das Leid, das er trägt, ist ihm die Offenbarung der sittlichen Weltordnung; es ist ein verdientes, weil selbstgewolltes. Wer diese Höhe des religösen Bewußtseins erreicht hat, der kann kein anderes ethisches Ziel mehr haben, als das der Erlösung; für ihn hätte Sühne, Beobachtung von Gesetzesvorschriften oder Übung guter Werke keinen Sinn mehr, denn nur der asketische Quietismus ist der Weg, der dahin führt, den Fluch zu lösen.

Die guten Werke helfen zum Leben, aber das ist das Gegenteil des Erstrebten; zum Erlöschen des Einzellebens im Einen wahren Sein hilft nur das Nichttun. Denn durch Taten und Werke Brahmas sind die Welten entstanden und durch Nichttun lösen sie sich wieder auf. War es die Urschuld Brahmas, daß er sich dem Traum der Maya hingab, so besteht die einzig mögliche Art, diesen Fehler wieder gut zu machen, darin, daß man sich bemüht, aus diesem Traume zu erwachen, nicht darin, daß man sich ihm hingibt. Dies geschieht durch Verzicht auf jede Betätigung der Sinne, des Geistes und des Gemüts; nicht nur die Werke des Fleißes, die wirtschaftliche Erwerbstätigkeit, ist durch diese esoterische Ethik ausgeschlossen und durch passive, schweigende Bettelei ersetzt, sondern auch die Werke der Liebe sind verpönt, weil sie noch Werke sind. Wer die Hand regt, um seinen Nächsten von einem qualvollen Tode zu erretten, der beweist damit, daß er diese

Qualen oder dieses Sterben noch für etwas Wirkliches hält, d. h. er bekundet damit seinen Rückfall in das Blendwerk der Maya; der Weise überläßt es denen, welche noch in der Illusion befangen sind, sich mit solchen Dingen (z. B. der Ernährung eines Asketen, der dem Hungertode nahe ist) zu befassen, und erachtet für seine Person all dergleichen für schlechthin gleichgültige Scheinvorgänge.

In jeder anderen Weltanschauung muß die Aufhebung des persönlichen Verantwortlichkeitsgefühls und Schuldbewußtseins zur sittlichen Zügellosigkeit und Libertinage führen; hier ist dieser Konsequenz dadurch vorgebeugt, daß die Sünde nicht sowohl als Sünde zu meiden ist, wie als Tat, da sie als solche die durch das Nichttun bereits gewonnene Förderung der Erlösung wieder rückgängig macht. Populär wird dies so ausgedrückt, daß jede Sünde die Erkenntnis verdunkelt und dadurch, d. h. durch Störung der mystischen Kontemplation, das errungene Heil wieder in Frage stellt; es heißt auch: nur wer reinen Herzens ist, kann Brahma schauen. Dies bezieht sich aber nur auf Tatsünden und Begehrlichkeitssünden und kann niemals auf Unterlassungssünden ausgedehnt werden, da dieser Begriff im absoluten Quietismus seinen Sinn verliert. Die Legenden, welche von der Versuchung berühmter Asketen (gewöhnlich durch schöne Weiber) und von der phantastischen Selbstüberbietung der Askese zur Wiedereinbringung des durch den Fall Eingebüßten handeln, sorgen zur Genüge dafür, dem Inder diese abstrakten Lehren zu veranschaulichen.

Die exoterische Ethik trägt der Tatsache Rechnung, daß jederzeit nur ein geringer Bruchteil selbst eines passiv veranlagten Volksstammes geneigt sein wird, den Weg des asketischen Quietismus zu beschreiten. Sie läßt deshalb die esoterische Ethik als bloße Krönung des Gebäudes gelten, welche nicht für jeden Bewohner seiner unteren oder mittleren Geschosse erreichbar sei, und selbst den Bewohnern des obersten Stockwerks erst dann gezieme, nachdem sie ihre exoterischen Pflichten in den ersten zwei Dritteilen ihres Lebens erfüllt. Die exoterische Ethik stellt den asketischen Quietismus nur für die Brahmanen als Pflicht hin und auch für diese nur, nachdem sie den Sohn ihres Sohnes gesehen, also etwa das fünfzigste Jahr überschritten haben. Dagegen stellt sie ein hierarchisches geregeltes System von Pflichten auf, welches den Zweck hat, für die noch im Netze der Maya Verstrickten eine Vorschule für ein künftiges Beschreiten des Erlösungsweges, sei es im gegenwärtigen, sei es in einem künftigen Leben, zu sein.

Digitized by Google

Diese Vorschriften beruhen auf den heiligen Schriften inspirierter Verfasser, insbesondere auf dem Gesetzbuch des Manu, das für alle politisch gesonderten brahmanischen Stämme gemeinsame Geltung hat.

Die Verbindlichkeit dieser Vorschriften ruht wesentlich auf dem Glauben an ihre Inspiration, ist also eine heteronome nicht nur der Form nach, sondern auch dem Prinzip nach; aber sie unterscheidet sich dadurch von aller theistischen Heteronomie, daß im abstrakten Monismus die Heteronomie von vornherein als eine bloße propädeutische Vorstufe der Autonomie hingestellt wird, während sie im Theismus den definitiven Grund und Quell der Sittlichkeit bedeutet. Der Brahmane, der sich als Knabe dem geisttötenden Auswendiglernen der Veden, als Jüngling und Mann der peinlichen Beobachtung der Zeremonialvorschriften[1]) willig hingibt, tut es doch mit dem klaren Bewußtsein, daß ihm dieses nur als vorläufige Vorbereitung zur Autonomie gezieme, daß aber das Ziel seines Lebens nur die Erlösung durch Askese sein könne, und daß er mit dem Beschreiten dieses Weges über alle heteronomen Moral- und Ritualgesetze unendlich hoch hinausgehoben sei. Das Gesetz ist im Brahmanismus nichts als ein Zuchtmeister zur Freiheit, dessen Wirksamkeit sich allerdings bis in ein höheres Lebensalter hinauferstreckt, als wir von pädagogischen Zuchtmitteln gewöhnt sind, dessen Wirksamkeit aber auch keinem Individuum erspart werden kann und bei den allermeisten erst durch wiederholte Anwendung in mehreren Lebensläufen seinen Zweck erreichen wird.

Diese Vorbereitung besteht darin, daß die Wissenden trotz ihres besseren Wissens vom Gegenteil, die mehr oder minder in der Illusion Befangenen in ihrem Glauben, daß sie für ihre Taten verantwortlich seien, belassen und diesen Glauben benutzen, um sie zu einer solchen Lebensführung anzuleiten, wie sie ohne vollständigen Bruch mit dem Prinzip der Verantwortlichkeit doch möglichst geeignet ist, um in den asketischen Quietismus hinüberzuführen. Auf der einen Seite wird also die absolute Wertlosigkeit und Schädlichkeit aller Werke noch nicht urgiert, sondern den Wer-

[1]) Besonders für die Brahmanenkaste ist das ganze Leben ähnlich wie bei den Priestern der Ägypter und Perser in ein minutiöses Zeremonialgesetz eingezwängt, welches die Art der Nahrung, Kleidung und Wohnung, das Stehen, Gehen, Sitzen und Liegen, das Verrichten der Bedürfnisse und zahllose andere Dinge an die peinliche Beobachtung bestimmter Formen knüpft, deren Verletzung als Sünde gilt.

ken des Fleißes und der Liebe ein relativ höherer Wert als denen der trägen Selbstsucht und des Hasses zugeschrieben, so daß dadurch zugleich der äußere Bestand von Staat und Gesellschaft gesichert erscheint; auf der anderen Seite wird doch auch dieses weltliche Leben so weit als möglich mit dem narkotischen Duft eines passiven, weichlichen Quietismus durchtränkt.

Immerhin ist eine gewisse Unverträglichkeit dieser exoterischen Moral mit dem Prinzip des Akosmismus nicht wegzuleugnen. Davon, daß der Wert der guten Werke positiv größer sei als der der bösen, kann natürlich gar keine Rede sein; aber auch schon die Behauptung, daß der Unwert der Werke bei guten Werken ein geringerer sei als bei bösen, ist streng genommen nicht aufrecht zu erhalten. Es ist eine willkürliche Fiktion, daß die noch in der Illusion Befangenen für ihre Taten in höherem Grade verantwortlich seien als die von der Maya Emanzipierten; denn in beiden lebt und handelt nichts anderes als das Eine Brahma und bei beiden gehört ihre Einzelpersönlichkeit und ihr Streben und Handeln gleichermaßen zum Blendwerk der Maya. Mindestens ist also auf diesem Standpunkt das heteronome Gesetz ein auf Fiktion beruhendes, in sich unwahres Zuchtmittel, und eine solche Pädagogik wäre selbst dann sehr bedenklich, wenn sie ein sicher zu dem vorgesteckten Ziele führendes Mittel wäre; aber auch dies wird sich von der brahmanischen Heteronomie in bezug auf das Ziel der Erlösung nicht behaupten lassen, da sie wohl einige wünschenswerte Eigenschaften befördert, im ganzen aber vom Ziele der Abwendung des Willens vom Leben mehr abzulenken als zu ihm hinzuführen scheint, und Grundsätze einpflanzt, welche dem brahmanischen Prinzip der Erlösung gradeswegs zuwiderlaufen. Wir vermögen nicht zu begreifen, wie die Übung in Fleiß und Wohltätigkeit, die Gewöhnung an Erfüllung aller Kirchen-, Staats- und Familienpflichten dazu vorbereiten soll, diese Pflichten als etwas Untergeordnetes und prinzipiell Verkehrtes anzusehen; wie z. B. die Gewöhnung an den Gedanken, daß Verehelichung und Fortpflanzung eine heilige Pflicht sei, den passendsten Präparandenkursus zu einem Grade der Verachtung des Familienlebens bilden könne, in welchem der Fromme angewiesen wird, seine (einstige) Gattin nicht höher als die niedrigste Dirne zu achten, und der Geschlechtlichkeit so sehr abzusterben, daß sogar die Verhüllung der Schamteile jeden Sinn für ihn verliert.

Wir können nach alledem in der exoterischen Moral des Brahmanentums nur einen Kompromiß zwischen dem Prinzip und

den instinktiven Anforderungen des praktischen Lebens sehen, eine Konzession des die Maya durchschauenden Akosmismus an die maya-umstrickte gemeine Weltansicht des Volkes, durch welche ersterer erst regierungsfähig wird, d. h. sich seine Herrschaft als Staats- und Volksreligion sichert. Die Bemühungen, diese Konzession als propädeutisch notwendiges Mittel, als unentbehrliche Vorstufe der Wahrheit hinzustellen, welche der letzteren nicht nur nicht widerspräche, sondern von ihr als Konsequenz gefordert werde, gehören durchweg nur einer unwillkürlichen Sophistik an, welche sich bemüht, die geschichtlich vorhandene Dissonanz als Einklang erscheinen zu lassen. Der richtig geahnte Grundgedanke, daß die Heteronomie der Zuchtmeister zur sittlichen Autonomie sei, verliert hier seine Anwendbarkeit, weil spätestens mit Überschreitung der Heteronomie zugleich die Sittlichkeit als persönliche ihre Endschaft erreicht und das sittliche Bewußtsein sich nur noch um den abstrakt-monistischen Schuld- und Erlösungsbegriff dreht, in welchem für eine sittliche Autonomie des Individuums als solchen keine Stätte mehr ist. Was die heteronome Zucht wirklich leisten kann, die Vorbereitung zur sittlichen Autonomie des Individuums, das kann sie hier nicht leisten, weil dieser Begriff dem Brahmanismus fehlt und fehlen muß; was sie aber leisten soll, die Vorbereitung zum Quietismus, davon bewirkt sie das Gegenteil, nämlich die Gewöhnung an Erfüllung der weltlichen Pflichten. Die Heteronomie ist also hier nur ein dem Grundprinzip widersprechendes Hilfsprinzip, das der Religion den Kompromiß mit den weltlichen Anforderungen und sozialpolitischen Volksinstinkten wenigstens dem äußeren Anschein nach ermöglichen soll.

Je weniger die Heteronomie imstande ist, als selbständiges Prinzip die exoterische Moral zu regeln, desto mehr wird letztere auch in die Regelung des weltlichen Lebens einen Widerschein der esoterischen Ethik zurückstrahlen, so weit die Anforderungen des praktischen Lebens dies zulassen; sie lassen es aber in einem so warmen und üppigen Klima, in einem so passiven, anspruchslosen, sanften und träumerischen Volke in weit höherem Grade zu, als uns Nordländern dies auf den ersten Blick glaublich scheinen möchte. Darum bildet der Quietismus mit seiner sanften wehmutsvollen Trauer und geduldigen Resignation nicht bloß den Grundcharakter der esoterischen Moral, sondern auch der exoterischen, d. h. des gesamten indischen Lebens, wenngleich er in dieser sich nicht in so extremer Gestalt zeigt wie in jener, namentlich

nicht zu den äußersten Konsequenzen der Askese fortschreitet. Aber einen asketischen Anstrich hat der Quietismus doch auch schon in der exoterischen Moral, wenngleich hier noch nicht die gänzliche Mortifikation verlangt wird; Enthaltung vom Genuß, Selbstbezähmung, Mäßigkeit in der notwendigen Ernährung (sich stets nur halb satt essen), Überwindung des Zornes gegen den Beleidiger usw. gilt als verdienstlich nicht sowohl um der diätetischen Folgen willen für Leib und Seele, als vielmehr zur Entwöhnung der Triebe, welche auf die Dauer eine Schwächung derselben im Gefolge hat.

Der Inder arbeitet und handelt nur soweit, als es durchaus nötig ist; er hat nicht die Leidenschaft des Ringens und Kämpfens, sei es als Selbstzweck, sei es als Mittel zur Hineinbildung seines Geistes in die Natur. Er ist sich des Geistes wohl schon als eines Gegensatzes gegen die Natur bewußt, aber er weiß ihn noch nicht positiv zu bestimmen, und deshalb bleibt ihm nichts übrig, als das Bemühen, ihn aus der Natur herauszuziehen; weil die Natur von ihm als Gegensatz gegen den Geist begriffen wird, gilt sie ihm als das Unwahre, und weil sie als das Unwahre gilt, vermag der Geist sich nicht als das positive Gestaltungsprinzip der Natur, sondern nur als die Abstraktion von der Natur, als das Negative des Natürlichen, zu erfassen. So geht das Bestreben dahin, den Geist von der Natur und Wirklichkeit abzulösen, womit er aber unter den Händen zerrinnt; ist die ganze Welt eine unwirkliche und wertlose Illusion, so bleibt auch für den Geist kein angebbarer positiver Wert übrig, da sein Wirken sich in dem Gestalten und Durchbilden der Natur erschöpft. So kann denn der Inder sich nicht bewogen fühlen, in höherem Grade und weiterem Umfang auf die Natur zu wirken, als die Instinkte der Selbsterhaltung und des Mitleids es unumgänglich nötig machen; seine eigentliche Neigung geht dahin, den Geist auf sich zurückzuziehen, in stiller Kontemplation zu ruhen, zu sinnen und zu träumen.

Seine Kardinaltugenden sind deshalb nicht männlicher Art, wie die der Römer und Germanen, sondern weiblicher Art: Gelassenheit, Bezähmung, Zufriedenheit, Geduld, Kontemplation, Glaube; als Pflichten werden ferner geboten: Friedfertigkeit, Sanftmut, Nachgiebigkeit, Bescheidenheit, Höflichkeit, Wahrhaftigkeit, Ehrerbietung vor Älteren, Gastfreundschaft gegen Fremde, Wohltätigkeit gegen Arme, Ehrenhaftigkeit und Edelmut gegen Feinde. Alle diese Züge haben einen resigniert passiven, weichlich ge-

fühlsmäßigen, mitleidig sympathischen Charakter gemein, und durch diesen unterscheiden sich die Tugenden der Inder von den gleichbenannten der realistischen Europäer in einer feinen, aber unverkennbaren Nuancierung. Wo der Quietismus über die rein passiven Tugenden der Friedfertigkeit, Gelassenheit, Sanftmut, Geduld, Nachgiebigkeit und Bescheidenheit hinausgreift, tritt meist das Mitleid in offener oder verhüllter Gestalt als Hauptmotiv ein, so bei Wohltätigkeit, Gastfreundschaft und Edelmut gegen überwundene Feinde; das Mitleid ist aber selbst noch ein passiver Charakterzug, ein Leiden mit anderen, und darin wesentlich verschieden von der aktiven Liebe der realistischen Völker. Die Liebe spornt zu größeren Anstrengungen als sogar die Selbstsucht und setzt alle Hebel der Tätigkeit in Bewegung; das Mitleid hingegen beschränkt sich darauf, dem andern die dringendste Not zu lindern, wie sogar die Selbstsucht des Inders nur durch ein dringendes eigenes Bedürfnis zur Tätigkeit angestachelt wird.

Die Triebfeder des Mitgefühls erhält eine praktisch wertvolle metaphysische Unterstützung durch die Lehre von der Einheit aller Lebewesen. Wenn jeder von sich sagen muß: ich bin Brahma, so muß er auch von jedem andern bekennen: *tat tvam asi:* Du bist Brahma (oder „Dieses", *tat*); wenn das Eine alles ist, so ist auch alles Eins, d. h. jeder fühlt, wenn er für den andern fühlt, für das Wesen, welches auch er ist. Nicht minder wird die Metaphysik des abstrakten Monismus dazu verwertet, dem Pflichtgefühl oder der Gewissenhaftigkeit eine Stütze zu leihen, insofern die Immanenz des Absoluten im eigenen Herzen als die beständige Gegenwart eines ewigen Zeugen und unbestechlichen Richters bei allen Handlungen, Begehrungen und Gedanken interpretiert werden und so zur Erklärung der Tatsache des Gewissens dienen kann. „Die Sünder sagen in ihrem Herzen: niemand sieht uns; aber die Götter beobachten sie, ebenso der Geist (Puruscha, d. i. Brahma in seiner Immanenz), der in ihnen wohnt; die Schutzgötter des Himmels usw. kennen die Handlungen aller Wesen. Wenn du sagst: ich bin allein mit mir, so wohnt in deinem Herzen immerdar jenes höchste Wesen als aufmerksamer und schweigender Beobachter von allem Guten und allem Bösen; dieser Richter, welcher in deiner Seele wohnt, ist ein strenger Richter, ein unbeugsamer Vergelter" (Gesetzbuch des Manu).

Das persönliche Schuldbewußtsein wird bei den noch nicht von der Maya Emanzipierten vorausgesetzt, aber nicht begründet, was wegen des Widerspruches mit dem Akosmismus unmöglich

Digitized by Google

wäre. Meistens sorgt die heteronome Pädagogik, teils in der Jugend, teils im Verhältnis der Kasten zueinander, dafür, daß diese Voraussetzung nicht unerfüllt bleibt; aber das persönliche Schuldbewußtsein gilt doch hier keineswegs wie z. B. im Christentum als unerläßliche Grundbedingung der religiösen Erhebung, und fehlt oft gänzlich. Ja sogar nicht selten wird das überzeugungsvolle Bekenntnis der eigenen Makellosigkeit und Sündenreinheit zum integrierenden Bestandteil des religiösen Bewußtseins, wenn es nämlich dem Gebet an die Götter mit der Absicht eingefügt wird, dieselben durch Hervorhebung dieses Umstandes der Gewährung der Bitten günstiger zu stimmen. Aber im allgemeinen fehlt doch neben und unter dem kosmischen Schuldbewußtsein in der exoterischen Moral auch das persönliche nicht, und es steht die Meinung fest, daß die persönliche Schuld zu ihrer Sühne auch einer persönlichen Buße bedürfe, welche durch das heteronome Gesetz vorgeschrieben ist. Wer z. B. eine Kuh getötet hat, muß drei Monate lang einer Kuhherde folgen, wer schwere Unzuchtsünden begangen, muß sich die Schamteile abschneiden, andere Bußen sind weite Fußreisen (Wallfahrten), Einsiedlerleben während einer vorgeschriebenen Anzahl von Jahren, freiwilliger Feuertod; neben diesen religiösen Bußen bleibt (ausgenommen die unwissentlichen Vergehen) die gerichtliche Strafe bestehen, doch können nach regelrechter Erledigung der religiösen Buße die gerichtlichen Leibesstrafen in Geldstrafen umgewandelt werden.

Jede Schuld, die noch nicht durch den Schuldigen gesühnt ist, muß entweder von seinen Nachkommen gesühnt werden, oder von ihm selbst in einem späteren Leben; beide Ansichten laufen durcheinander, beide haben aber das gemeinsam, daß sie den Glauben an eine sittliche Weltordnung proklamieren und der Schicksalsidee eine ethische Wendung geben, indem sie das dem Menschen zuteil gewordene Schicksalslos als Folge früherer Schuld auffassen. Die Schuld für das gegenwärtig mich betreffende Unglück kann entweder von mir selbst in diesem Leben begangen sein, oder von meinen Vorfahren, oder von mir in vergangenen Lebensläufen; auf jeden Fall ist mein sittliches Verhalten nicht ohne Einfluß auf mein und meiner Nachkommen künftiges Schicksal, insofern mein Wohlverhalten den Zuwachs neuen Unglückes erspart und meine Buße die noch zu sühnende Schuld vermindert. Dieser Begriff einer sittlichen Weltordnung bleibt jedoch im Brahmanismus bloßer Keim und gelangt erst im Buddhismus zur Entfaltung; ebenso bleibt das Verhältnis dieser Schicksalsidee zu

den Göttern und zu dem All-Einen im unklaren. Der ganze Begriff ist ein so ungehöriger und unverträglicher Bestandteil des esoterischen Brahmanismus, wie das persönliche Schuldgefühl und Sühnebedürfnis, aus dem er erwachsen ist, und wie die Seelenwanderungstheorie, welche er zu seiner metaphysischen Voraussetzung hat.

Wenn die Welt und mein Einzeldasein in ihr bloße Illusion ist, so kann die Kontinuität dieses Einzeldaseins nur bei empirisch gegebener Kontinuität der Illusion behauptet werden, nicht bei Zerstörung der letzteren. Wenn ich z. B. behaupte, daß ich heute derselbe bin, der ich gestern war, trotz des dazwischenfallenden Schlafes, so stützt sich diese Behauptung auf die Tatsache, daß die Kontinuität meines Bewußtseins trotz des Schlafes das Gestern wie das Heute umfaßt. Aber ich kann nicht behaupten, daß ich und ein Mensch, der nach geschichtlicher Überlieferung vor hundert Jahren lebte, eine und dieselbe Person sind, weil mein Bewußtsein dieses frühere Leben nicht wie den gestrigen Tag mit umspannt, um so für die Kontinuität der Individualität Zeugnis abzulegen. Wesenseins bin ich freilich mit jenem Menschen, aber nicht anders, als ich es mit allen verstorbenen und noch lebenden Menschen und Tieren bin, also nicht in dem Sinne einer besonderen Identität der Einzelpersönlichkeit. Der abstrakte Monismus löst dem Wesen nach alles in eine Einheit auf, der Erscheinung nach aber kann er die Einheit nicht über die Einheit der Illusion hinaus behaupten. Darum wäre Seelenwanderung auf dieser Basis zwar nicht unmöglich, aber nur so weit zu behaupten, als das unmittelbare Bewußtsein durch die deutliche Erinnerung an frühere Lebensläufe die Einheit und Kontinuität der illusorischen Sonderexistenz bezeugt. Da dieses Zeugnis fehlt, so fehlt auch der Lehre von der Seelenwanderung im Akosmismus jede Berechtigung.

Im Brahmanismus steht auch diese Theorie nicht auf dem Boden des Akosmismus, sondern auf demjenigen des Emanatismus, und selbst auf diesem Boden dürfte sie in Indien schwerlich autochthon erwachsen, sondern eher aus Ägypten importiert sein, wo sie schon zu Ende des zweiten Jahrtausends ausgebildet war, während sie in Indien nicht lange vor dem Auftreten des Buddhismus festen Fuß gefaßt zu haben scheint. Der naturalistische Emanatismus ist, wie schon oben bemerkt, der populäre Stellvertreter des supranaturalistischen Akosmismus, den der Brahmanismus niemals ganz aus sich auszuscheiden vermocht hat, und der

schließlich seiner esoterischen Weltanschauung über den Kopf wuchs. Wir erkennen jetzt den inneren Zusammenhang zwischen der unentbehrlichen exoterischen Moral fürs Volk und der exoterischen Metaphysik; letztere konnte aus dem Grunde nicht ernsthaft bekämpft werden, weil mit ihrer Ausrottung der exoterischen Moral das Fundament entzogen worden wäre. Die Emanationslehre entspricht nicht nur dem naiven Realismus und Sensualismus des Volksbewußtseins, sondern sie liefert auch die im Akosmismus fehlenden Voraussetzungen für ein persönliches Schuldgefühl und für eine auf der Seelenwanderung beruhende sittliche Weltordnung, indem sie das Individuum als einen, wenngleich zur Rückkehr bestimmten Ausfluß Brahmas, als eine, wenn auch nur abgeleitete Substanz von relativer Selbständigkeit hinstellt.

Wenn im Akosmismus die Welt schlechthin nichtseiend und erst darum nichtseinsollend ist, so ist sie im Emanatismus nur relativ nichtseiend, sofern sie nicht das eigentliche Sein, sondern nur ein Ausfluß desselben ist, und ist nichtseinsollend nur wegen dieser ihrer Entfernung vom wahren Sein. Wenn es im Akosmismus nur die einfache Alternative zwischen zwei Zuständen, dem mayafreien und dem maya-umstrickten, dem seienden und dem scheinenden, dem wahrhaften und dem illusorischen gibt, so kennt der Emanatismus ein System unendlicher Abstufungen und Übergänge, je nach der Entfernung des Ausgeflossenen vom Zentrum der Emanation. Wenn im Akosmismus das Nichtseinsollen des Scheines als solchen ohne Unterschied seines Inhaltes ein absolutes Verdikt ist, so richtet sich im Emanatismus der Grad der Verwerflichkeit nach der relativen Entfernung vom Zentrum und durchläuft wie diese alle Zwischenwerte zwischen Null und Unendlich. Im Akosmismus kann der objektive Zustand nur der des Erlöstseins oder der des noch nicht Erlöstseins sein, und höchstens der subjektive Zustand kann Unterschiede zeigen zwischen einem psychologischen Nahesein an der Erlösung oder einem Fernsein von derselben; im Emanatismus muß das Individuum notwendig alle zwischen ihm und dem Zentrum gelegenen objektiven Zwischenstufen durchlaufen, um in dieses zu gelangen. Kein Zustand ist praktisch genommen so absolut vollkommen, daß er mit dem Zentrum zusammenfiele, wenn er ihm auch noch so nahe kommt; kein Zustand ist aber auch so unvollkommen, daß er nicht noch einer Verschlechterung, d. h. einer noch größeren Entfernung vom Zentrum fähig wäre. Diese Verschlechterung wird als Verdünnung des ausfließenden Seinsgehaltes gedacht und

vollzieht sich demgemäß wie die des Lichtes im quadratischen Verhältnis der Entfernung vom Ausstrahlungszentrum. Auch das Bild von dem Dünnerwerden der Zweige des Baumes mit zunehmender Entfernung vom Stamme wird zur Veranschaulichung des Begriffes benutzt. Die substantielle Unselbständigkeit der Emanationen gibt sich darin kund, daß sie vergehen, wenn sie sich selbst überlassen, d. h. nicht mit Nahrung versehen werden; die Ernährung der Kreatur ist zugleich ihre Erhaltung durch Zufuhr neuen göttlichen Seinsgehaltes in den Nahrungsmitteln (hier erkennt man deutlich einen Nachklang des altindischen Somabegriffes) und dadurch die beständige Restitution ihrer abgeleiteten Substantialität.

Selbst im Emanatismus ist die Seelenwanderung nicht ohne Schwierigkeit, weil man sich fragt, wodurch die abgeleitete Substantialität während des Zwischenzustandes vom Tode bis zur neuen Geburt erhalten wird, da ihr doch die Nahrungszufuhr fehlt; indessen sie ist doch prinzipiell möglich, wenn diese Intervallen zwischen den Lebensläufen nicht zu lang gedacht werden. Auf Erden wird die Abstufung der Emanation durch die Kasten dargestellt, wobei die beiden mittleren Kasten der Krieger und Erwerbstätigen kurzweg als Menschen bezeichnet, die Parias aber ebenso mit den Barbaren, Tieren und Pflanzen zusammengefaßt werden, wie die Brahmanen und Asketen mit den Göttern. So zerfällt die ganze Welt der Emanation in drei Reiche, und die Seelenwanderung ist der Prozeß der allmählichen Entfernung und Heimkehr des emanierten Seinsgehaltes vom und zum Zentrum. Nicht nur von einem Reiche zum anderen findet ein Aufsteigen statt, sondern auch innerhalb jedes der drei Reiche gibt es zahllose Abstufungen, z. B. zwischen den Tierarten und Völkerstämmen im untersten Reiche. Auch der Asket, der im Zustande der empfindungslosen Entrückung das Leben aufgibt, hat nach der emanatistischen Anschauung nicht ohne weiteres aufgehört zu existieren, sondern seine Seele wandert durch die Götterhimmel weiter zu Brahma. In diesen Himmeln hat natürlich die Volksphantasie ihren Tummelplatz, ebenso wie in den Höllen, welche die schuldbeladenen Seelen in den Intervallen ihrer Lebensläufe aufnehmen.

Der Pessimismus bleibt auch im Emanatismus gewahrt, ja er gewinnt hier sogar eine weit grauenhaftere Physiognomie als im Akosmismus, wo doch der Trost gegeben war, daß all der Jammer nur ein Trug- und Gaukelwerk ist, das die Maya um unsern

Digitized by Google

Geist webt. Jetzt, wo das sittliche Verhalten die Triebfeder des Weltlaufes geworden ist und seine Grundrichtung bestimmt, kann der Wunsch des Herzens nicht gegen die Tatsache der Erfahrung aufkommen, daß bei weitem die Mehrzahl der Individuen, die uns begegnen, sich in absteigender Richtung bewegen, und nur eine kleine Minderheit in aufsteigender Richtung; der ganze Weltprozeß ist demnach überwiegend Verschlechterungsprozeß. Diese Ansicht gewinnt ihren Ausdruck in der Lehre von drei oder vier aufeinander folgenden Weltaltern, deren jedes folgende schlechter ist als das vorhergehende; die ganze Weltgeschichte ist ein großer Verfaulungs- oder Verwesungsvorgang, also als Ganzes schlechthin trostlos. Der einzelne sieht sich, wenn er Trost sucht, lediglich auf sich selbst angewiesen; mag der Leichnam der Welt weiter stinken, wenn es ihm nur gelingt, seine Person zu salvieren. Dies geschieht aber durch die Askese, welche den Menschen zwar nicht mehr mit Brahma unmittelbar vereinigt, aber ihn gottgleich macht, d. h. ihn mit göttlicher Macht ausrüstet und ihn befähigt, auch nach seinem irdischen Tode als Gott fortzuleben.

Wie es dem Brahma nicht Ernst ist mit der Weltemanation, sondern bloßes Spiel, bei dem nichts herauskommt, so ist auch die durch Askese zu erreichende Macht zwar so unbegrenzt, daß selbst die Götter auf ihren Thronen vor ihr erzittern; aber sie ist doch eine in sich zwecklose und sinnlose Macht, die mit sich nichts Vernünftiges anzufangen weiß, sondern wie Brahma nur mit der Welt zu spielen vermag. Die Versuchung liegt aber nahe, die so gewonnene Macht im egoistischen Interesse auszubeuten; wenn doch nur das eigene Ich Vorteil aus ihr ziehen kann, so mag es leicht das Gelüste hegen, mit ihrer Hilfe seinen weltlichen Leidenschaften zu frönen, und es gehört dann nur noch ein Schritt dazu, die ganze Askese nur zum Zweck solcher Befriedigung weltlicher Triebe (wie Ehrgeiz, Herrschsucht, Liebesleidenschaft usw.) auf sich zu nehmen. In der Tat ist diese praktische Konsequenz etwas ganz Gewöhnliches; im Volksglauben veräußerlicht sich die Askese zum mechanischen Erwerbsmittel märchenhafter Wunderkraft zu rein selbstsüchtigen Zwecken, weil der asketische Quietismus zu der exoterischen Weltanschauung des Brahmanismus ebensowenig paßt, wie die exoterische Moral zu seiner esoterischen Metaphysik.

Der Brahmanismus hatte es versäumt, den Kampf gegen die alten Naturgötter aufzunehmen und den Naturalismus als den

Feind seines Supranaturalismus zu proskribieren; er hatte es unterlassen, weil die emanatistische Metaphysik, die er als Grundlage der exoterischen Moral nicht beseitigen wollte, selbst schon einen naturalistischen Charakter trug, und er hatte geglaubt, es ohne Gefahr unterlassen zu dürfen, weil die vielen Götter des naturalistischen Henotheismus vom Akosmismus ebensogut zum Blendwerk der Maya gezählt wurden, wie die Vielheit der Menschen und Tiere. Wo alle Wirklichkeit für Illusion der Sinne oder der Phantasie gilt, da mag es gestattet scheinen, den Illusionen der Phantasie den freiesten Spielraum zu eröffnen; der ehrwürdigen Überlieferung wird der Brahmanismus gerecht, indem er die Naturgötter für wirklich existierend in demselben Sinne wie die Natur erklärt, den Forderungen des kritischen Denkens, indem er sie für ebenso unwirklich und nichtseiend wie die Natur erklärt. Mag der Volksglaube immerhin die erstere Seite betonen, wenn nur die esoterische Weltanschauung der Brahmanen die letztere Seite als die eigentliche Wahrheit festhält. So gesellt sich im Volksglauben zu der heteronomen Moral und emanatistischen Kosmogonie als dritter exoterischer Bestandteil die Vorstellung des bunten Götterhimmels, in welchem anfänglich die alten vedischen Naturgötter sich tummeln, um später erhebliche Modifikationen zu erleiden.

In den Veden und dem Gesetzbuch des Manu erscheint auch in den jüngeren Stücken noch Indra als höchster Gott (ebenso wie in den ältesten buddhistischen Schriften), und kommt die Trimurti so wenig vor wie die christliche Trinität in der Bibel; neben Indra aber rückt Brahma als anthropomorphische Personifikation des abstrakt-Einen Wesens, der Priestergott einer kontemplativen Urzeit des Brahmanismus. In der darauf folgenden Periode des indischen Volkslebens entwickelt sich ein kampfesfroher und tatendurstiger Sinn, der sich in den überlieferten Epen (Mahabbarata und Ramayana) spiegelt; hier wird aus unbekannten (vielleicht geographisch-klimatischen) Gründen der Gewittergott Indra durch den Sonnengott Vischnu verdrängt, den Gott der drei Schritte am Himmel (Morgen, Mittag und Abend), den gütigen Erhalter der Welt. Mit dem Verfall des geschichtlichen Lebens und der Verzweiflung an einer Besserung der politischen und sozialen Zustände tritt dann der böse Sonnengott und Feuergott Çiva (Vereinigung von Rudra und Agni mit einem dravidischen Sonnen- und Zeugungsgott) in den Vordergrund, der Herr des Todes (und damit zusammenhängend auch der Zeugung), der

sich in keiner Hinsicht vom Baal und Moloch unterscheidet. Geographisch verteilte sich der Vischnu- und Çiva-Kultus so, daß dem ersteren der Osten, dem letzteren der Norden und Westen Indiens gehörte; zwischen beide verteilt sich (auch heute noch) die Verehrung des Volkes, während der persönliche Brahma als Gott des Priestertums neben ihnen seinen Platz behält, aber es sich gleichfalls gefallen lassen muß, durch Identifikation mit dem Licht der aufgehenden Sonne in die Sphäre des Naturalismus, speziell des mittleren Götterkreises, herabgerückt zu werden.

Die ausgedehnten und erbitterten Kämpfe zwischen den Vischnuisten und Çivaisten fanden darin ihren Abschluß, daß Brahma, Vischnu und Çiva als die drei hervorragendsten Personifikationen des unpersönlichen Brahma zusammengestellt wurden; wenn zunächtst Vischnu-Çiva als Gott mit zwei Gesichtern dargestellt wurde, so wurde die Zusammengehörigkeit von Brahma, Vischnu und Çiva als eine Göttergestalt mit drei Köpfen (Trimurti) versinnbildlicht. Der Brahmanismus in dieser Gestalt charakterisiert sich mithin als vollständiger Rückfall in den naturalistischen Henotheismus; die indische Trimurti unterscheidet sich von der christlichen Trinität dadurch, daß ihre drei Personen Naturgötter mit natürlichen Funktionen (schaffen, erhalten, zerstören) sind, während die der letzteren supranaturalistische Personen mit übernatürlichen Funktionen (providentiellem Weltregieren, erlösen, heiligen) sind, daß erstere nur der exoterischen Volksreligion angehört, während letztere den innersten Kern des Christentums bildet. Allerdings hat die Trimurti den Vorzug vor der Trinität, daß die den drei Personen zugrunde liegende Einheit als das Eine ewige Wesen, als die unpersönliche Gottheit in der ersteren klar exponiert ist, während sie in der letzteren unfaßbar bleibt, — daß in ersterer das Problem des Henotheismus mit Hilfe des Monismus gelöst ist, während es in letzterer nur ebenso wie im naturalistischen Henotheismus aufgestellt ist, — daß in ersterer der Widerspruch des Henotheismus rationell überwunden, in letzterer mit größter Schärfe stehen geblieben ist. Aber diese Vorzüge sind zu teuer bezahlt mit dem Rückfall in Naturalismus und den praktischen Folgen, welche unvermeidlich mit diesem verknüpft sind.

Ist dem Naturalismus in der dreiköpfigen Spitze des Göttersystems einmal Einlaß gewährt, so hält er mit seinem gesamten Gefolge von Göttern, Göttinnen und Heroen seinen Einzug. So gesellt sich zunächst jedem Gotte eine weibliche Hälfte (Sakti) zu: dem Brahma die Sarasvati, die Göttin der Ordnung, des Eben-

maßes, der Harmonie, der Sprache, Redekunst, Dichtung, Musik und Wissenschaft; dem Vischnu die Lakschmi, die Göttin der Liebe, der Huld, der Fruchtbarkeit, des Erntesegens und des Reichtums (mit den Symbolen Kuh und Lotosblume); dem Çiva als Rudra oder Sturmwind die Durga, als Agni oder Feuergott die Kali, als Zeugungsgott die Bhavani. Daneben erhalten Verehrung: Yama, der zum Herrn des Totenreiches erhobene erste Mensch, Ganeça und Kartikeya, die Söhne des Çiva, die Götter der Klugheit und des Krieges, Anangas oder Kamadeva, der Gott der Liebe, ferner böse Dämonen, Rakschasas usw. Die Heroen werden meist als Menschwerdungen oder Herabsteigungen (Avataras) des Weltenherrschers Vischnu gedacht; früher nahm man zehn, später zweiundzwanzig Avataren desselben an, in denen die Naturgottheit ganz ähnlich wie in den griechischen Heroen geschichtlich wird und persönlich in den Entwickelungsprozeß der Menschheit eingreift. Die berühmteste dieser Avataren ist der Königssohn Krischna, ein zum Gott erhobener Heros, dessen reicher Legendenkranz vielfach an buddhistische und noch mehr an christliche Sagen erinnert; in dem mit dieser Gestalt getriebenen Kultus suchte der Brahmanismus seinen Bekennern ein Äquivalent zu bieten für den Kultus eines Buddha oder Christus, der so viele Gemüter anzog. Eine noch in Zukunft bevorstehende Inkarnation des Vischnu ist Kalki, ein Heiland gleich dem persischen Çaoschyank; er wird die Gerechtigkeit auf Erden wieder aufrichten, die Geister der Verstorbenen wieder aufwecken in verklärter, kristallgleich durchsichtiger Gestalt, und durch diese eine neue Menschheit erzeugen lassen, die das paradiesische goldene Zeitalter des Anfangs (das Krita-Juga) wieder herstellt.

Was den Kultus betrifft, so braucht Brahma weder Mythen, noch Tempel, noch Altäre, noch Opfer, da er dem unpersönlichen Brahma am nächsten steht, welches nur das eine Opfer der Selbstheit, dieses aber auch ganz und ohne Stellvertretung fordert; Vischnu und die übrigen Naturgötter begnügen sich mit dem Somaopfer, das die Erhaltung des Lebens symbolisiert; Çiva und Kali fordern wie alle zerstörenden Sonnengötter Menschenopfer, welche von den Vischnuisten auf das heftigste getadelt und bekämpft werden. Wie Brahma dem Volksbewußtsein, so steht Vischnu der esoterischen Weltanschauung des Brahmanentums am fernsten, weil er als der Gott der farbenreichen wogenden Wirklichkeit das Nichtseiende und Nichtseinsollende zum Bereich seiner Herrschaft hat; seine Zugehörigkeit zum System des Brahmanis-

Digitized by Google

mus kann er höchstens darin bekunden, daß er sowohl durch seine Lenkung der Weltbegebenheiten als durch sein Eingreifen in dieselben vermittelst der Avataren dahin zu wirken sucht, die in der Entfernung von Brahma sich verlierende Welt vor weiterer Verschlechterung zu bewahren, für die Umkehr und Rückkehr ins Emanationszentrum vorzubereiten und so dem Çiva vorzuarbeiten. Çiva paßt in das brahmanische System nur als Gott der Zerstörung, nicht als Gott der Wiederverjüngung und Zeugung; die letztere Bedeutung desselben wird daher von den Brahmanen bekämpft und die erstere im Sinne einer Wiederauflösung und Heimkehr des Einzeldaseins ins wahre einheitliche Sein ausgelegt. Die Çivaisten acceptieren zwar diese Auslegung und eignen sich die Askese an, aber sie lassen sich das Menschenopfer und die orgiastische Feier des Zeugungsgottes nicht rauben, verkehren vielmehr den innerlichen Sinn der Askese durch massenhafte Selbstmorde und durch Gründung fanatischer Mördersekten in sein Gegenteil. So spottet der rohere Volksglaube überall der brahmanischen Bemühungen, ihn ohne Rest in das brahmanische System einzufügen, und überwuchert allerwärts den tieferen Gedankengehalt des letzteren, wie die üppige Schlingpflanzenvegetation Indiens den eigentlichen landschaftlichen Typus des Urwaldes unter einer buntschillernden Hülle verbirgt. Nur die greisen Brahmanen, welche Haus und Familie verlassen haben und als schweigende Bettler das Land durchziehen, nur diese verneigen sich nicht mehr vor den Göttern.

Eine solche Religion kann ihre Aufgabe nicht erfüllen, weder nach innen, weil sie die niederen Kasten in naturalistischem Aberglauben fortvegetieren läßt, noch nach außen, weil sie sich um die übrigen Völker nicht bekümmert. Wie der Inder nur dadurch zur Erlösung gelangt, daß er einmal als Brahmane geboren wird, so muß auch die Erlösung der Heiden davon abhängig sein, daß sie als Inder wiedergeboren werden; denn die Brahmanenkaste bildet die bevorzugte Schicht der Menschheit, durch welche man der Regel nach hindurch muß, um zu Brahma zu gelangen. Darum genügt es auch, wenn die Brahmanenkaste im Besitz der esoterischen Lehre ist, und die übrigen sich mit einem Surrogat der wahren Religion und Moral behelfen. Von den Fesseln dieses hochmütigen Rassen- und Kastendünkels mußte der abstrakte Monismus befreit werden, bevor er den Versuch machen konnte, seine Schwingen zu entfalten und auszumessen, wie weit sie ihn tragen würden. Die esoterische Weltanschauung des Brahmanis-

mus mußte aus der Stubenluft der priesterlichen Schulgelehrsamkeit als gemeinfaßliche Erlösungsbotschaft hinausgetragen werden unter alle Kasten und alle Völker; dann erst konnte sich zeigen, was der abstrakte Monismus für die Befriedigung des religiösen Bedürfnisses zu leisten vermöge, was nicht. Diese Tat vollbrachte Gautama Çakyamuni, der Erleuchtete, der Buddha, und er fügte der äußeren Reform eine innere hinzu, welche eine nicht unerhebliche Umgestaltung an dem Vorgefundenen bewirkte.[1])

2. Der absolute Illusionismus im Buddhismus.

Wir hatten gesehen, daß der brahmanische Akosmismus zwar im Prinzip das abstrakt Eine wahre Sein und die Vereinigung mit diesem voranstellte, in der Praxis aber notwendig sich als Trauer über die Nichtigkeit des geteilten und bewegten Seins und als Sehnsucht nach der Erlösung von demselben ausgestalten mußte. Eine Reformation, die darauf ausging, die esoterische Erlösungslehre des Brahmanismus zum Gemeingut aller Menschen zu machen, sah sich mithin darauf angewiesen, die praktische negative Seite des Akosmismus in den Vordergrund zu stellen, um das Volk nicht mit allzu schwierigen abstrakt metaphysischen Spekulationen zu verwirren, sondern ihm nur das praktisch am meisten Nottuende zuzuführen.

Der Buddhismus wollte anfänglich durchaus kein philosophisches System, keine zusammenhängende Theorie, keine Erkenntnistheorie und keine Metaphysik geben, sondern sich ganz auf praktische Ratschläge und ihren notwendigen axiologischen Unterbau beschränken. Er wendet sich rein an den gesunden Menschenverstand und stützt sich auf die jedem zugängliche pessimistische Erfahrung; für theoretische Fragen hatten die ältesten Buddhisten gar kein Interesse, und wo sie ihnen vorgelegt wurden, wiesen sie sie als gleichgültige Begriffsspintisierereien zurück oder wichen ihnen mit dialektischen Wendungen aus. Ob die Erscheinungswelt bloß ideal oder auch real, ob hinter dem Bewußtseinsinhalt etwas Transzendentes, hinter der Zeit im Bewußtsein eine wirkliche Zeit stecke oder nicht, wie das Verhältnis des Bewußtseinsinhalt zur Bewußtseinsform sei, ob der Mensch nach dem

[1]) Vgl. zu diesem Abschnitt: Wuttke, „Geschichte des Heidentums" Bd. II; Deussen, „Das System der Vedanta" und „Allgemeine Geschichte der Philosophie" Bd. I, und für die Verfallsformen des Brahmanismus: Wurm, „Geschichte der indischen Religion."

Tode sei oder nicht sei, das alles sind Streitfragen, die ursprünglich als müßig oder als falsch gestellte Probleme beiseite geschoben werden. Nur in einer Hinsicht steht der Phänomenalismus von Anfang an fest, in bezug auf das Ich, und auch hier nur aus dem praktischen Grunde, daß nichts geeigneter sein kann, den Menschen von egoistischer Begehrlichkeit zu heilen, als die Überzeugung, daß das Ich oder die Individualität nur eine beständig wechselnde Gruppe von Bewußtseinsinhalten oder Phänomenen ist, hinter der kein Selbst, kein substantielles, transzendentes Subjekt zu suchen ist. Diese Ansicht gilt von jeher als wesentliches Unterscheidungsdogma des Buddhismus vom Brahmanismus, und jeder Rückfall in den Glauben an ein Selbst (Atma) wird von den offiziellen Vertretern des Buddhismus als Ketzerei gebrandmarkt.

Durch diese entschieden phänomenalistische Stellungnahme zum Ich wurde aber auch eine solche zum Absoluten (Mahan Atma oder Brahma) und zur Welt unmittelbar eingeschlossen, und es war nur eine Frage der Zeit, wann diese unvermeidlichen Konsequenzen gezogen wurden. Da das Mahan Atma nur die Einheit aller Atmas oder Selbste war, muß mit diesen auch jenes wegfallen, beziehungsweise zur trügerischen Einbildung herabsinken. Eine Welt endlich, die sich wie ein Mosaik aus lauter bewußten Einzelerscheinungen aufbaut, aber weder ein Wesen hinter sich hat, das in ihr waltet und sich manifestiert, noch ein Wesen vor sich hat, das sie mit Bewußtsein auffaßt, kann nichts anderes als phänomenal heißen, zumal wenn es in der Macht des Menschen stehen soll, sich von ihr zu erlösen, d. h. mit diesem ganzen Spuk Kehraus zu machen. So hat sich denn in wenigen Jahrhunderten nach Buddhas Tode seine Lehre von einem erkenntnistheoretischen Indifferentismus zu dem radikalsten subjektiven Idealismus fortentwickelt, und dem späteren Buddhismus ist jede Erinnerung daran verloren gegangen, daß er jemals etwas anderes gewesen sei, als erkenntnistheoretischer Illusionismus und Nihilismus. Erst diese klassische, konsequent durchgebildete Gestalt des Buddhismus ist die reinste Ausprägung der in ihm sich verkörpernden Stufe des religiösen Bewußtseins, und hat ihre großen geschichtlichen Wirkungen ausgeübt. Deshalb brauchen wir uns auch hier nur mit dieser Gestalt zu beschäftigen, ohne die geschichtlichen Vorstufen ihrer Entwickelung weiter zu berücksichtigen.

Wenn die Genesis des Brahmanismus in der Sehnsucht nach

dem Einen wahrhaft Göttlichen ihre Wurzeln hatte, und die Trauer über die Nichtigkeit des geteilten Seins sich erst als sekundäre Folge aus der Befriedigung dieser Sehnsucht im abstrakten Monismus entwickelte, so war nunmehr diese akosmistische Trauer praktisch zum Hauptbestandteil der indischen Weltanschauung geworden, das Verlangen der von der Göttervielheit beirrten Henotheisten nach dem Einen aber hatte seine Energie verloren, weil die Gewöhnung an die akosmistische Weltanschauung die Vielheit zum bloßen Schein herabgesetzt und die Einheit zu einem selbstverständlichen, von keiner Seite mehr ernstlich bedrohten, daher auch kaum noch erwähnenswerten Gedanken befestigt hatte. So erschien der Ausgangspunkt des Brahmanismus antiquiert und seine Betonung überflüssig; desto dringlicher aber wurde die Hervorhebung und Ausmalung des weltlichen Jammers, um die Erlösungssehnsucht des religiösen Bewußtseins zu wecken und zu schärfen auch in solchen, die bisher dem Erlösungsgedanken der brahmanischen Priesterkaste ferner gestanden und ihn als etwas sie persönlich nicht näher Angehendes betrachtet hatten. Wenn der Brahmanismus sich damit begnügen konnte, von den Angehörigen der niederen Kasten die Beobachtung seiner heteronomen Vorschriften zu fordern, so muß der Buddhismus, um universelle Erlösungsreligion zu werden, zunächst in allen Menschen das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit nähren, und dies kann er nur durch Mitteilung der Überzeugung von dem allgemeinen Elend des Daseins. Wie der Schmerz über das Jammerlos aller lebenden Wesen und das tiefe Erbarmen mit dem Elend der Kreatur in der Seele des prinzlichen Reformators den Anstoß gab zum Beginn seines großen Reformwerkes, so ist die Ausmalung des Elends aller Geschöpfe in ihrem Kreislauf von Geburt, Alter, Krankheit und Tod der Hauptgegenstand der buddhistischen Predigt.

Wenn von jeher die Not des unbefriedigten Bedürfnisses, das Leid der ungestillten Glückessehnsucht die psychologische Wiege der Religion war, so tritt hier zum erstenmal die Lehre von dem eudämonologischen Unwert des Lebens im Sinne einer allgemeinen prinzipiellen Wahrheit, d. h. der Pessimismus, als Grundpfeiler der Religion auf. In der Wahrheit des Pessimismus liegt die unwiderstehliche Überzeugungskraft, die welterobernde Macht des Buddhismus, der einzigen unter den drei propagandistischen Religionen, welche niemals aus Herrschsucht, sondern immer nur aus Mitleid verbreitet wurde, welche niemals Zwang und Waffen-

gewalt zu ihren Siegen benutzte, und welche trotzdem noch heute die größte Bekennerzahl unter allen Religionen besitzt. Jeder Mensch, der nur aus naivem Instinkt dem Optimismus huldigte, muß der Evidenz des Pessimismus Eingang gewähren, sobald ihm einmal die Reflexion über den eudämonologischen Wert des Lebens nahegelegt wird; nur solche Menschen, deren unbefangenes Urteil schon vorher durch optimistische Illusionen eines anderweitigen religiösen Glaubens gefälscht ist, können sich gegen die unmittelbare Selbstverständlichkeit der pessimistischen Argumente verschließen. Wo aber der Buddhismus einen bisher im Naturalismus befangenen Volksstamm von der Wahrheit des Pessimismus zu überzeugen vermochte, da wurde auch sein Erlösungsweg als der nächstliegende und einzig sich darbietende bereitwillig angenommen. Kein zum Buddhismus bekehrtes Volk hat jemals sich durch Lehre und Überzeugung von seinem Glauben wieder abspenstig machen lassen; nur die blutige Eroberung und der brutale Zwang der Sieger hat dem Brahmanismus oder Mohammedanismus in buddhistischen Ländern wieder Eingang verschafft, wobei noch zu berücksichtigen, daß der Brahmanismus den Pessimismus und die Art seiner Überwindung gleichfalls gelten ließ und nur für Wiederherstellung der Kastenordnung und der heteronomen Gesetze kämpfte, und daß ihm sowohl wie dem Mohammedanismus ein teilweiser Sieg doch erst dann gelang, als durch den Verfall des Buddhismus die Reinheit seiner Idee und damit die Widerstandskraft seiner Überzeugung gebrochen war.

Wenn der Buddhismus die negative Seite des Akosmismus und der Erlösungslehre betonte, so lag darin nicht etwa bloß eine praktisch unschädliche Konzession an die Verständnisfähigkeit des Volkes, sondern es lag darin wirklich ein Fortschritt des Gedankens, das vom Brahmanismus versäumte Ziehen einer Konsequenz, welche zwar von der Wahrheit noch weiter abführte, welche aber notwendig einmal in der Geschichte gezogen werden mußte, wenn der abstrakte Monismus seine Leistungsfähigkeit und Tragweite als religiöses Prinzip ausleben sollte. Der Buddhismus beseitigte nicht nur die Widersprüche zwischen der esoterischen und exoterischen Metaphysik und Moral des Brahmanismus, indem er die esoterische Weltanschauung popularisierte, sondern er beseitigte auch den Widerspruch zwischen Brahma und Maya, an welchem die exoterische brahmanische Metaphysik krankte, indem er es offen aussprach, was der Brahmanismus sich durch eine künstlich aufrechterhaltene Illusion gewaltsam verschleierte, daß nämlich das

Digitized by Google

abstrakt Eine — abgesehen vorläufig von der ihm widersprechenden Maya — Nichts sei.

Wenn dem Brahma außer dem wahren Sein auch die Attribute des (unbewußten) Wissens und der (in der Vereinigung mit ihm erreichbaren) positiven Seligkeit oder Wonne zukommen, wenn es als existierender Weltgrund und als (unbewußter) absoluter Geist, mit einem Wort als das vollkommene Göttliche gedacht wird, dann ist es schlechterdings unmöglich, daß dieses vollkommene Göttliche die absolute Seligkeit seines wahren Seins aufgegeben haben könne, um sich in die Qual des unruhigen Scheindaseins zu stürzen. Es ist dies gleich unmöglich als ein aus dem Einen selbst stammender Einfall oder Entschluß wie als Hingebung an die Verführung einer von außen herantretenden Vorspiegelung; denn das abstrakt Eine ist weder an und für sich einer Veränderung fähig, noch kann es etwas Zweites außer ihm geben, noch könnte es mit diesem Zweiten, wenn es ein solches gäbe, in Wechselwirkung treten. Entweder ist der abstrakte Monismus des Brahma eine Wahrheit, dann ist die Welt nicht bloß bloßer Schein, sondern selbst als Schein (Maya) unmöglich; oder die Welt als Schein ist da, die Wirklichkeit und Möglichkeit der Maya nicht abzuleugnen, dann kann Brahma nicht sein, dann ist Brahma selbst nur eine Illusion, die oberste und letzte aller Illusionen, welche die Maya uns vorspiegelt. Wir stehen vor der Alternative: entweder Brahma ist, dann ist Maya nicht, — oder Maya ist, dann ist Brahma nicht; beides zusammen ist unmöglich. Nun lehrt die Erfahrung, daß Maya ist, und damit ist die Alternative bereits entschieden; diese empirische Entscheidung wird aber noch auf einem zweiten Wege bestätigt durch die denkende Kritik der Brahmaidee.

Das Brahma als abstrakt Eines ist schlechthin bestimmungslos, denn jede Bestimmung wäre schon eine Konkretion des abstrakt Einen, welche die Erhabenheit des schlechthin Allgemeinen über jede Besonderung aufhöbe. Das Bestimmungslose ist aber eben dadurch das Unbestimmte; denn wir sollen ihm ja nur deshalb keine Bestimmungen beilegen, weil es seiner Natur nach keine duldet. Das Unbestimmte ist nun zwar das Nicht aller Bestimmtheit, aber darüber hinaus ist es nichts; denn was ihm eine positive Bedeutung über die bloße Negation der Bestimmtheit hinaus verleihen könnte, müßte ja selbst eine Bestimmung sein, welche seine Unbestimmtheit aufhöbe. Somit ist das abstrakt Eine das Nichts im strengsten Sinne, nicht dieses, nicht jenes, nicht es, d. h. nichts, und es gehört zu den Illusionen der Maya, wenn wir uns einbilden, in dieser

Negation alles bestimmten Seins das wahre Sein ergriffen zu haben. Die Anweisung der Brahmanen geht dahin, nichts zu denken, nichts zu wollen und nichts zu fühlen, d. h. jeden Inhalt aus seinem Bewußtsein zu verbannen, um so in dem nichts denkenden Denken, dem nichts fühlenden Fühlen das Brahma zu besitzen. Hier liegt aber die Illusion zutage. So lange man etwas denkt oder fühlt, denkt und fühlt man eben nicht das Brahma, sobald man aber nichts mehr denkt und fühlt, so denkt und fühlt man eben auch nicht mehr; das etwa denkende Subjekt kann das Brahma nicht sein, weil es etwas denkt, das nichts denkende kann es nicht sein, weil in ihm auch kein denkendes Subjekt mehr ist.

Wären das Denken, Fühlen und Wollen reale Funktionen, so könnte man sagen, das Brahma sei das Subjekt dieser Funktionen unter Abstraktion von den letzteren; aber dann würde das Subjekt etwas anderes als nichts doch nur in Beziehung auf die konkreten Funktionen, aber nicht an und für sich als abstrakt Eines sein, man würde es also nicht durch Sistierung der besonderen Funktionen, sondern in denselben als Träger und Grund einer jeden besitzen, und träte damit auf den Boden einer völlig anderen Weltanschauung, auf den des konkreten Monismus hinüber. Diesen Schritt vermochte die Geschichte nicht zu leisten, bevor nicht der abstrakte Monismus durch Ausleben seiner Konsequenzen zugleich das ideelle Gericht an sich vollzogen hatte; der Buddhismus, welchem ebenso wie dem Brahmanismus alle konkreten Funktionen des Geistes wie der Materie als trügerischer Schein gelten, konnte diesen illusorischen Funktionen unmöglich das Recht einräumen, nach rückwärts die Realität ihres Trägers zu legitimieren, sondern er mußte notwendig bei dem Gedanken stehen bleiben, daß das, was übrig bleibt, wenn die Illusion des konkreten Daseins überwunden und tatsächlich abgestreift ist, nichts anderes mehr sein kann, als das Nichts im strengsten Sinne des Wortes.

So stimmt die direkte Verstandeskritik mit dem indirekten Beweis aus der Erfahrung darin überein, daß das vom Brahmanismus für positiv gehaltene Eine rein negativ ist, seine einzige Bedeutung in der Negativität gegen das illusorische Dasein hat. Hiermit fällt der Widerspruch zwischen Brahma und Maya ebenso fort, wie der zwischen esoterischer und exoterischer Weltanschauung, und der Buddhismus sieht sich nicht nur historisch, sondern auch gedanklich gerechtfertigt, wenn er die esoterische Metaphysik und Erlösungslehre des Brahmanismus dadurch zum Gemeingut

Digitized by Google

aller Menschen macht, daß er beide auf ihre negative Seite beschränkt.

Wenn der Brahmanismus gesagt hatte: das Absolute ist das reine, ungeteilte, unwandelbare, bestimmungslose Sein, so sagt der Buddhismus: das Absolute ist das reine Nichts; wenn ersterer das Heil in der Seligkeit der Vereinigung mit Brahma und der Teilnahme an seiner Seligkeit gesucht hatte, so begnügt sich letzterer damit, das Heil in die Negation des Unheils der Existenz zu setzen, die Seligkeit der Erlösung als bloßen Kontrast mit der Unseligkeit des Lebens, als bloßes Aufhören oder Erlöschen (Nirvana) der Qual hinzustellen.

Positive Seligkeit hatte ja auch der Brahmanismus dem Brahma nur deshalb zugeschrieben, weil sonst das Individuum nicht hätte hoffen können, durch Einswerdung mit ihm zur positiven Seligkeit zu gelangen; im Buddhismus fällt mit der Hoffnung des Individuums auf positive Seligkeit ebensosehr das Motiv zur Annahme einer positiven Seligkeit des Absoluten fort, als mit dem Begriff des reinen Nichts die begriffliche Möglichkeit einer solchen Annahme entschwindet. In derselben Weise hört auch die Möglichkeit auf, dem Absoluten neben Sein und Seligkeit ein (unbewußtes) absolutes Wissen zuzuschreiben; diese Annahme hat nur im konkreten Monismus einen Sinn, wo die Totalität des konkreten Daseins den Inhalt des absoluten Wissens bildet, aber nicht im abstrakten Monismus, wo die Totalität des konkreten Daseins bloße Illusion, reine Unwahrheit ist, also nimmermehr den Inhalt eines absoluten, wahrhaften Wissens darstellen kann. Im abstrakten Monismus könnte der Inhalt des absoluten Wissens immer nur das wahre Sein, das abstrakt Eine, d. h. das Nichts der Bestimmungslosigkeit sein; das absolute Wissen wäre hier ein Wissen, welches das Nichts zum Objekt und das Nichts zum Subjekt hat. So verliert das Mahan Atma oder der absolute Geist alle seine Prädikate, die ihm der Brahmanismus aus Inkonsequenz noch belassen hatte; mit der Enthüllung, daß dieser vermeintliche absolute Geist das Nichts ist, hat er auch jeden Schein der Geistigkeit eingebüßt.

Aber das Nichts kann doch nicht im Ernste als das Absolute hingestellt werden, da es die Scheinexistenz des Scheines nicht erklären kann; es mag das Wahre sein gegenüber der Unwahrheit des Scheines, es mag das Ziel der religiösen Erlösungssehnsucht sein, aber es kann nicht das Absolute als absoluter Grund des Daseins genannt werden, wenn es auch sein Hintergrund bleiben

mag. Das Nichts kann höchstens die Oberfläche sein, aus der sich die Blase der Welt erhebt, aber nicht die Kraft, welche sie aus dem Nichts hervortreibt; es mag das negative Absolute heißen, sofern es die Wahrheit alles scheinbar Positiven ist, aber man braucht außer ihm notwendig noch ein positives Absolutes als Erklärungsprinzip des empirisch gegebenen Scheines. Wenn das Nichts das eigentliche Absolute ist, so gibt das zwar eine gute Erklärung dafür, warum die Welt eine in ihrem Wesen nichtige ist, aber nicht dafür, wie die Welt trotz ihrer wesentlichen Nichtigkeit dazu kommt, da zu sein.

Dieses positive Absolute nun ist die Maya oder Illusion. Solange das Wahre hinter der Illusion als etwas Positives galt, konnte die Maya nicht als das Absolute gesetzt werden; wohl aber, wenn das Wahre als das Nichts erkannt ist, da es diesem gänzlich an Kraft und Qualifikation fehlt, um irgend einem Positiven Hindernisse in den Weg zu legen. Es liegt kein Widerspruch darin, daß der wahre Hintergrund des Daseins das Nichts ist, daß aber der positive Grund seiner unwahren Existenz die Illusion sei. Für die noch Unerlösten ist das Absolute die Illusion, aber nur das Absolute der nichtseinsollenden Welt; das Strebensziel bleibt, sich über diese Welt und ihr positives Absolutes zu erheben, und durch die Erlösung in dasjenige einzugehen, was allein das Absolute sein sollte, in das Nichts. Man könnte auch sagen: das Nichts und die Illusion sei im Sinne des Buddhismus ein und dasselbe, nur verschieden je nach dem objektiven oder subjektiven Gesichtspunkte, aus dem man es betrachtet; das Nichts ist das Nichts, wie es an sich ist, und die Illusion ist das Nichts, wie es für uns ist, d. h. das Nichts, das Etwas scheinen will. In ihrer psychologischen Wurzel gilt die Illusion dem Buddhismus durchaus nicht (wie unserem Denken) als etwas Positives, sondern als bloße *Avidya*, Unwissenheit, Negation des Wissens; es ist also subjektiv der Mangel oder das „Nicht" des Erkennens, was an dem objektiven Nicht des Seins den Schein des Etwas hervorruft, oder der Schein ist ein Scheinprodukt des Nichts als objektiven und des Nichts als subjektiven.

Es klingt zunächst wunderlich für unsere Ohren, der Satz: „das Absolute ist die Illusion". Aber wir sollten uns doch daran erinnern, daß Schelling uns an den Satz gewöhnt hat: das Absolute ist die Vernunft, und Hegel an den andern: das Absolute ist der Begriff. Es mag ja inhaltlich sehr viel vernünftiger sein, den vernünftigen Begriff als das Absolute zu betrachten, anstatt die Illu-

Digitized by Google

sion; aber formell genommen ist doch in beiden kein Unterschied, sofern beides Abstraktionen von Produkten menschlicher Geistestätigkeit sind, und es scheint dem Volke der Träumer ebenso angemessen, das Produkt der träumenden Phantasie zu verabsolutieren, wie dem Volke der Denker das Produkt des Verstandes. Wenn dem Brahmanismus der Weltprozeß als der wüste Traum eines trunkenen Gottes galt, so liegt es doch nahe, den Traum selbst an die Stelle eines Gottes zu setzen, der nichts kann als träumen. Die Illusion ist wesentlich Traum, ein Traum ohne Träumer, ein Traum, der über dem Nichts schwimmt; sie ist nicht ein Gott zu nennen, da sie nicht einmal ein Wesen oder Subjekt ist, und sogar eine Funktion nur zu sein scheint. Sie hat nichts hinter sich als das Nichts, nichts in sich als die Unwahrheit und den Trug; sie ist der Schein, der nicht einmal als Schein ist, sondern bloß zu scheinen scheint. Aus diesem Traum der Illusion gibt es natürlich kein Erwachen zum klaren Bewußtsein, sondern nur ein Versinken in das Nichts des traumlosen Schlafes, der Bewußtlosigkeit. Der Traum ist wüst und quälend, drückend und angstvoll, und darum das Versinken in traumlosen Schlaf eine Erlösung zu nennen. Daß Träumer da seien, welche den Traum träumen, gehört mit zu den Illusionen des Traumes; in Wahrheit gibt es zu diesem Traume weder viele Träumer noch einen, und selbst die Existenz eines Buddha und seiner Seelenzustände gehört zum Reiche der Illusion. Das Symbol der Nichtigkeit des Daseins ist die Wasserblase, welche ohne hinterbleibende Spuren zerplatzt; das Symbol für die aus der Nichtigkeit aufsteigende illusorische Phänomenalität des Einzeldaseins ist die Lotosblume, welche aus dem Wasser aufsteigt und in ihm wieder versinkt. Darum sind dies die stets wiederkehrenden Symbole des Buddhismus, sowohl in der bildlichen Darstellung wie in den sprachlichen Formeln (*Om mani padme hom*, d. h. Heil dir, kostbare Lotosblume).

Da die Illusion als solche das einzige positive Absolute ist, so ist die buddhistische Weltanschauung zu charakterisieren mit dem Ausdruck: „absoluter Illusionismus". Der absolute Illusionismus ist die streng logische Konsequenz des abstrakten Monismus, gleichviel, ob derselbe von der objektiven ontologischen, oder von der subjektiven erkenntnistheoretischen Seite ausgeht, ob er als Eleatismus und Spinozismus oder als subjektiver Idealismus auftritt[1]), und deshalb sind alle Versuche, auf dem abstrakten

[1]) Vgl. meine „Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus". S. 40—46.

Monismus eine philosophische oder religiöse Weltanschauung zu errichten, darauf hinzuweisen, daß dieser Versuch schon einmal in weit konsequenterer Weise im großartigsten Maßstabe geschichtlich durchgeführt ist.

Im Brahmanismus ist die Welt zwar nichtig als Entäußerung des wahren Seins, aber es steckt doch ein wesenhafter Kern in ihr, sofern sie Entäußerung des wahren Seins ist; als Manifestation des Göttlichen hat sie tiefinneren Anteil an der Substanz der Gottheit, wenn sie dieselbe auch nur in ihrem Abfall von sich selbst zur Erscheinung bringt, und so bleibt trotz aller Trauer über das Nichtseinsollende der Erscheinungsform doch etwas in dem Existierenden anzuerkennen, was als göttlichen Wesens oder Geschlechtes zu ehren ist. Im Buddhismus fehlt ein solcher Kern des Daseins; dasselbe ist hier ohne Rest ein nicht sein sollendes, denn es ist nichtig nicht bloß seiner Erscheinungsform, sondern auch seiner Substanz, seinem innersten Wesen nach. Im Brahmanismus ist das Nichtseinsollende an mir nur, daß ich Ich bin, d. h. etwas Besonderes sein will, nicht daß ich überhaupt bin, oder am Sein Anteil begehre; im Buddhismus liegt die Schuld nicht mehr in der Besonderung der Existenz, sondern in der Existenz selbst, in der Begriffswidrigkeit des Seins gegen die alleinige und ausschließliche Wahrheit des Nichts. Der brahmanische Akosmismus negiert die Welt, weil sie nicht wahres, göttliches Sein ist; der buddhistische Illusionismus negiert sie, weil sie Sein sein will anstatt Nichts.

Der Akosmismus will Pantheismus sein, und kommt nur deshalb nicht dazu, diesen Begriff zu verwirklichen, weil ihm das Pan unter den Händen zerrinnt und weil doch das All-Eine nur dann inhaltsvolles Sein sein kann, wenn das All ein wirkliches ist, an der Beziehung auf welches es einen wirklichen Inhalt gewinnt (konkreter Monismus). Der Emanatismus will ebenfalls Pantheismus sein, aber er kann es nicht sein aus dem umgekehrten Grunde wie der Akosmismus; wie diesem das Pan fehlt, so jenem der Gott, — denn ein All-Eines, das ein wirkliches, natürliches, materielles All aus sich ausströmen läßt, muß selbst seiner Substanz nach natürlich und materiell sein, kann also kein Gott im geistigen, supranaturalistischen Sinne des Wortes sein. Der Brahmanismus ist darum so geeignet, den Schein des Pantheismus vorzuspiegeln, weil er als Akosmismus den supranaturalistischen Gott, als Emanatismus das wirkliche All besitzt, und beides ineinander schillern läßt, wobei nur unbeachtet bleibt, daß beides unvereinbare Gegen-

Digitized by Google

sätze sind, und dem einen das All, dem andern der Gott fehlt. Der Buddhismus hingegen ist weder Pantheismus, noch will er es sein, denn als entschiedener Atheismus kennt er ebensowenig einen Gott wie eine wirkliche Welt, ebensowenig ein seiendes Eines wie ein seiendes All. Es ist deshalb ein Zeichen grober Unwissenheit oder ein Symptom völliger Gedankenlosigkeit, wenn man den Buddhismus unter den Begriff des Pantheismus subsumiert; bei dem Brahmanismus ist diese Subsumtion verzeihlich, wenn sie auch in aller Strenge nicht zu rechtfertigen ist, und die pantheistische Velleität für Erfüllung des Pantheismus nimmt. Da solche mangelhafte Subsumtionen stets Verwirrung in den Begriffen anrichten, so ist es besser, sich auch für den Brahmanismus ausschließlich an die präzise Bezeichnung „abstrakter Monismus" zu halten, welche zugleich für den Buddhismus, wenn auch in verändertem Sinne paßt; denn im Brahmanismus ist das abstrakt Eine etwas Positives und Wahres, im Buddhismus einerseits etwas bloß Negatives (das Nichts) und andererseits etwas Unwahres (die Illusion).

Darin, daß der Buddha eine Religion auf atheistischer Basis bieten wollte, hatte er einen Vorgänger an Kapila, dem Urheber der heterodox-brahmanischen Sankhya-Philosophie; aber dieser leugnet Gott nur, um der Welt Raum zu schaffen, d. h. um den Akosmismus zu beseitigen, nicht um ihn in seinen letzten Konsequenzen durchzuführen. Der Zweck der Bekämpfung Brahmas ist also bei Buddha und Kapila ein diametral entgegengesetzter, und demgemäß sind auch die Mittel der Argumentation, mit denen sie die Existenz Brahmas bestreiten, ganz verschieden. Buddha wollte die esoterische Lehre des Brahmanentums, den Akosmismus, in geläuterter Gestalt zum Gemeingut der Menschheit machen, während Kapila dieselbe durch die modifizierte exoterische Lehre des Brahmanentums verdrängen wollte, d. h. durch eine Anerkennung der Substantialität des Vielen mit Beseitigung der Emanation desselben aus einem Einen. Buddha lehrt einen rein supranaturalistischen Monismus, Kapila hingegen einen Dualismus, eine Zusammensetzung der Welt aus „Geist" und „Natur", als zwei voneinander schlechterdings unabhängigen und nicht mehr auf eine höhere Einheit zurückweisenden Prinzipien. Buddha leugnet nicht nur, daß die Dinge durch einen Herrgott (Içvara) geschaffen seien, sondern auch ebenso sehr, daß sie durch einen „Geist" (Puruscha) oder durch die „Natur" geschaffen seien; er läßt nur das Nichts und die Illusion als Grund des Scheindaseins

gelten. Trotz dieses entschiedenen prinzipiellen Gegensatzes zu Kapila weiß er sich aber doch durch den Atheismus, d. h. die gemeinsame Opposition gegen die Lehre und Gesetze des Brahmanismus mit ihm verbunden; die Vorgängerschaft Kapilas hat nicht nur in dieser Hinsicht den Mut seines Auftretens erhöht, sie hat ihn sogar, wie wir weiterhin sehen werden, veranlaßt, Elemente des Sankhyasystems in seine Lehre mit hinüberzunehmen, welche dort völlig am Platze sind, hier aber im Widerspruch zu den vertretenen Prinzipien stehen.

Es ist begreiflich, daß im absoluten Illusionismus die Trauer um die Nichtigkeit der Welt um so viel tiefer ist, als diese Nichtigkeit selbst tiefer und vorbehaltloser gefaßt ist als im Akosmismus mit positivem Hintergrund. Wenn der Pessimismus die Basis ist, auf welcher der Buddhismus sich erhebt, so empfängt er zugleich rückwärts aus dem absoluten Illusionismus eine Vertiefung und eigenartige Färbung, wie sie in gleicher Weise weder vorher noch nachher in der Geschichte vorgekommen ist. Wo das Individuum die Scheinwelt nur deshalb in Trümmer schlägt, um zu dem durch sie behinderten Aufblick zu dem einen wahrhaften, göttlichen Sein zu gelangen, da bleibt das beseligende positive Ziel die Hauptsache, und die Nichtigkeit der Welt nur die unvermeidliche Kehrseite dieses, da wird der empirische Pessimismus zum aufgehobenen Moment in einem mystischen Optimismus der Einswerdung mit Gott herabgesetzt. Anders, wo dieses positive Ziel wegfällt, und als einziges Ziel der negative Kontrast mit dem Elend des Daseins übrig bleibt; da muß dieses Elend ungleich tiefer und schwerer empfunden werden, weil jedes Gegengewicht göttlicher Wesenhaftigkeit und positiver Seligkeitshoffnungen fehlt, und darum ist der Weltschmerz im Buddhismus noch viel trauriger und schwermütiger als im Brahmanismus, und nimmt nicht bloß eine weit bevorzugtere Stelle, sondern auch einen viel breiteren Raum ein. Das geflissentliche Versenken in den Weltschmerz bildet hier den einen Teil und zwar den Hauptteil des Kultus, und tritt mit seiner leidenden und mitleidenden Passivität an die Stelle der aktiven Askese des Brahmanismus.

Wo die Yoga, die Einswerdung mit Brahma, als das schon bei Lebzeiten durch mystische Kontemplation erreichbare selige Ziel dem Individuum vorschwebt, liegt in ihm der Antrieb zur höchsten Inbrunst der Askese und Selbstpeinigung als dem Mittel zur Erlangung dieser mystischen Kontemplation; wo aber dieses Ziel wegfällt und durch den weit nüchterneren Gedanken des

natürlichen Todes mit Ausschluß der Wiedergeburt ersetzt wird, da verlieren die asketischen Anstrengungen ihren Sinn und an ihre Stelle tritt neben der Passivität des geduldigen Stillhaltens die sorgsame Durchforschung und das offene Bekenntnis des eigenen mangelhaften Sittlichkeitszustandes, also wirkliche Momente des subjektiven Heilsprozesses, welche im Brahmanismus durch die Exaltationen der Askese verhindert werden zur Geltung zu gelangen. Aber dieses Erkennen, Bekennen und Bereuen der Schuld bleibt doch ganz auf dem Boden innerlicher passiver Kontemplation, und somit fehlt dem Buddhismus auch das letzte aktive Element des Brahmanismus, in welchem die anderweitig niedergehaltene Energie sich Luft machen konnte; nicht einmal die hysterische Wollust des Schmerzes bringt mehr Reiz und Abwechselung in das gleichförmige Einerlei des entsagungsvollen Duldens hinein. Andererseits fehlen dafür auch die brahmanischen Ausschreitungen der Askese, die Mord- und Selbstmordmanie und ihre Organisation zu religiösen Sekten; die kontemplative Versenkung in den Weltschmerz und das geduldig abwartende Stillhalten wird durch keine Exzesse explosiver Energie entstellt. So ist der Buddhismus noch weit passiver, noch viel weiblicher als der Brahmanismus, und doch erfordert der weibliche Heroismus dieses kampflosen Duldens noch weit größere Selbstüberwindung als der männliche des Ringens mit der Welt oder der pathologische der wollüstigen Selbstpeinigung.

Diese völlige Passivität würde zu absolutem Indifferentismus führen müssen, wenn nicht die metaphysische Einheit aller Individuen denselben eine Solidarität auferlegte, welche im Mitleid ihren gefühlsmäßigen Ausdruck findet. Zwar ist das Brahma zerronnen, welches nach brahmanischer Lehre als schweigender Zeuge uns innewohnt und alle unsere Gedanken und Taten beobachtet und unbestechlich richtet, aber die Einheit aller Wesen ist geblieben; es ist dasselbe Nichts, aus dem alle entsprungen sind und in das alle zurückkehren sollen, es ist dieselbe Illusion, der alle ihr Scheindasein verdanken. Darum ist es auch derselbe Weltschmerz, der alle „Brüder im Nichts" verbindet, der in jedem einzelnen sich als unendliches Mitleid mit allen übrigen offenbart. Der Brahmanismus kannte nur Kastenpflichten, der Buddhismus ist die erste Religion, die allgemeine Menschenpflichten kennt. Die Bruderschaft im Nichts reicht sogar weiter als die menschliche Gestalt; das Mitleid trägt so weit, wie der Schmerz reicht, d. h. es umfaßt alle lebenden und empfindenden Wesen, die

Pflanzen so gut wie die Tiere. Das Verbot des Tötens bezieht sich auf alles Lebendige, auf schädliche wie nützliche Tiere; der buddhistische Klausner teilt den Hausfrieden seiner Hütte traulich mit Schlangen, und ein im Geruch großer Frömmigkeit stehender Bruder wurde als unwürdiges Glied vom Konzil ausgeschlossen, weil er eine Laus in seinem Barte zerdrückt hatte. Von dem Mord der Tiere für den eigenen Genuß Nutzen zu ziehen, z. B. ihr Fleisch zu essen oder ihre Felle zur Kleidung zu benutzen, ist sündhaft, um so mehr als es zu neuem Mord anreizt; schon das ist unrecht, eine Mehrung des eigenen Behagens durch die Minderung desjenigen eines Tieres zu erkaufen, z. B. im Reiten und Fahren. Ist das Reiten eine dringende Notwendigkeit, so soll man wenigstens das Tier nicht durch Schmerzen antreiben. Jede Mehrung des Schmerzes, der in der Welt ohnehin schon so groß ist, gilt als schwerste Sünde, also jedes einem Mitmenschen zugefügte Unrecht, sei es durch Kränkung und Schädigung mit dem Munde, sei es durch Verletzung des Eigentums.

So wenig das Mitleid gestattet, lebenden Geschöpfen Todesqual zu bereiten, so wenig gestattet es, noch nicht lebenden Ursache des Lebens, Werkzeug ihrer Wiedergeburt zu werden; nur völlige Keuschheit kann das Elend neuer Geburten verhindern, und deshalb muß der wirklich fromme Buddhist sich von seinem Weibe trennen und die Versuchung, welche in dem Anblick weiblicher Reize liegt, meiden. „Wer der Leidenschaft sich hingibt, ist wie einer, der eine Leuchte in die Hand nimmt und gegen den Wind gehen will, — er wird sich die Hand verbrennen.“ Unter allen Leidenschaften die stärkste aber ist die an der Schönheit hängende, darum ist schon das bloße Wohlgefallen an der Schönheit zu meiden, weil es vom rechten Wege abführt. Selbstentmannung ist nutzlos, wenn die begehrlichen Gedanken nicht ausgerottet werden; wenn dies geschieht, so ist sie überflüssig, also auf keinen Fall zu empfehlen. Durch nichts verliert der Mensch mehr die Herrschaft über sich selbst und die Kraft, den Leidenschaften zu widerstehen, als durch den Genuß der berauschenden Getränke, welche den Geist umnebeln und das Blut in Wallung versetzen, also die klare Erkenntnis rauben und die Affekte erregen, und dadurch dahin bringen, eines der vorhergehenden Gebote zu übertreten.

So lauten denn die fünf buddhistischen Gebote: nichts Lebendiges töten, nicht stehlen, nicht Unzucht treiben, nicht Unrecht tun mit dem Munde, nicht berauschende Getränke trinken.

Alle diese Gebote entspringen hier nicht etwa wie im Brahmanismus einer gewissen Ehrfurcht vor der Kreatur als einer Manifestation des göttlichen Wesens, sondern lediglich dem tiefen Mitgefühl mit dem Schmerz des Daseins; sie haben auch keinen heteronomen Charakter wie die brahmanischen Vorschriften, sondern sind nur allgemein gefaßte Konsequenzen aus dem gefühlten Weltschmerz, Generalisationen moralischer Gefühlsimpulse. Zu ihnen gesellen sich weitere fünf Gebote, welche nur für die Frommen im strengeren Sinne gelten und den Zweck haben, jeder Verweichlichung und Wiederverweltlichung vorzubeugen; sie lauten: das Haar nicht parfümieren, den Körper nicht salben, an Musik, Gesang, Tanz und Schauspiel nicht teilnehmen, nicht auf weichem Polster sitzen oder liegen, nicht zu unrichtiger Zeit essen, nicht Gold, Silber oder Kostbarkeiten besitzen.

Da aus dem Trachten die Anhänglichkeit und der Schmerz erwächst, so kann nur die Zurückziehung von allem Trachten und die Lösung aller an die Welt knüpfenden Bande zur Aufhebung oder doch zur möglichsten Minderung des Schmerzes führen. Der rechte Weise verläßt sein Haus, sein Weib und seine Kinder, verzichtet auf alle zärtlichen Gefühle und unterdrückt alle Neigungen; denn nur der Verzicht auf jede Freude befreit von dem Trachten und der Anhänglichkeit und macht fähig zur geduldigen Ertragung des dann noch übrig bleibenden Schmerzes. Die Gefahr, durch Familie und Eigentum gefesselt zu sein, ist weit größer als die durch Gefängnis und Ketten, da letztere durch glückliche Zufälle zerbrochen werden können, erstere nicht. Liebe zu einer andern Person ist ebenso verkehrt, wie Liebe zu sich selbst; die allgemeine Menschenliebe erschöpft sich im Mitleid, und persönliche Vorliebe für ein bestimmtes Individuum wäre ein falsches, weltliches Interesse, eine Hingabe des Herzens an ein Blendwerk der Maya, ein Fallstrick für die Tugend. Die Pietät und der Gehorsam in der Familie sind im Buddhismus wohl zu finden, aber sie ruhen nicht auf einer Hochstellung der anderen, sondern auf Erniedrigung, williger Unterordnung und Verleugnung des eigenen Ich. Verächtlich, wie das Dasein selbst, soll auch seine Erscheinung sein; darum ist die Armut nicht nur ein Schutz vor den Fallstricken der Sünde, sondern auch in ihrer bettelhaften äußeren Erscheinung ein passendes Symbol der Verachtung, welche der Fromme sich selbst und seinem Dasein zollt.

So sehen sich der fromme Buddhist und Brahmane in ihrer äußeren Erscheinung sehr ähnlich, und doch verkörpern sie prin-

zipiell verschiedene Anschauungsweisen. Der Brahmane vereinsamt sich, da er nur mit Brahma Verkehr haben will; der Buddhist, der keinen Gott zum Verkehr besitzt, tut sich mit seines Gleichen zu Genossenschaften zusammen, deren Mitglieder sich durch Lehre und Beispiel gegenseitig fördern und stärken. Der Brahmane ist über die Moral völlig hinaus, sobald er mit der Mystik Ernst macht; der Buddhist kommt niemals über dieselbe hinaus, da sie ihm, solange er überhaupt lebt, das Mittel und die Bedingung der Erlösung bleibt. Der Brahmane lebt in dem geistlichen Hochmutsdünkel seiner bevorzugten Weltstellung und in dem gehobenen Gefühl seiner bevorstehenden Einswerdung mit Brahma; der Buddhist schöpft aus seines Nichts durchbohrendem Gefühle die Demut, unendlich viel weniger und schlechter als das Nichts zu sein, und seine Hoffnung baldiger Erlösung läßt ihn nur mit um so wehmütigerer Trauer auf die Unzahl seiner der Erlösung noch ferner stehenden Brüder blicken. So ist der Buddhist sowohl die praktischere, als auch die edlere und tragischere der beiden Erscheinungen; denn er hält einerseits unverrückbar fest an der Sittlichkeit, welche im Brahmanismus nur eine exoterische Bedeutung hat, und andererseits umspannt sein Mitgefühl und seine Erlösungssehnsucht alle leidenden Mitgeschöpfe ohne jede Illusion einer positiven Seligkeit. Der Brahmanismus schränkt den Blick auf die Erlösung des eigenen Ich ein unter der Vorspiegelung, durch diese zu der Erlösung der Gottheit einen, wenn auch nur geringfügigen Beitrag zu liefern; der Buddhismus, welcher diesen Wahn zerstört, dehnt die Erlösungssehnsucht des eigenen Busens auf die ganze Welt des Jammers aus und macht dadurch das Leben des Frommen zu einem einzigen fortlaufenden Werk des Erbarmens, zur selbstverleugnenden stillen Arbeit eines barmherzigen Bruders, vor allem zu einer unausgesetzten Missionstätigkeit. Dieser Gesinnung verdankt der Buddhismus seine großen geschichtlichen Erfolge, seine gewaltige Ausbreitung auf friedlichem Wege und seine achtungswerten pädagogischen Leistungen in der Verbreitung milderer Sitten und menschlicherer Gefühle unter großenteils rohen und rauhen Völkerschaften.

Freilich wird dieser Gewinn in sittlicher Hinsicht mit einem teuren Preis erkauft, mit dem Verzicht auf alles Positive, auf Kunst und Wissenschaft, Staats- und Familienleben, wirtschaftliche und Kulturarbeit; der Buddhismus gelangt wohl dazu, die bösen Neigungen des natürlichen Menschen zu brechen, aber nur dadurch, daß er das Reich der Natur und Sinnlichkeit abträgt, ohne

an die Erbauung eines Reiches des Geistes zu denken. Der Brahmanismus hatte Staat, Familie und Volkswirtschaft in der exoterischen Sphäre seines Systems nicht nur bestehen lassen, sondern auch durch zweckmäßige heteronome Reglementierung zu fördern gesucht, und hatte die wissenschaftliche Bildung, wenn auch nur im theologischen Sinne, als Hauptmittel zur Erreichung der mystischen Kontemplation gepflegt; der Buddhismus will grundsätzlich den brahmanischen Unterschied einer esoterischen und exoterischen Sphäre wenigstens in der Theorie auslöschen, wenn er es auch in der Praxis nicht durchzusetzen vermag, und verschmäht deshalb sogar die theologische Bildung als etwas Überflüssiges und Schädliches, das geeignet wäre, den prinzipiell negierten Unterschied wieder herzustellen.

Eine Theologie ist nur möglich, wo der Schwerpunkt des religiösen Bewußtseins in Gott liegt, wie im Brahmanismus, aber nicht in einer atheistischen Religion; diese kann ihren Schwerpunkt nur im Menschen suchen, und ihre Lehre muß einfach, leichtfaßlich, und in kurzen Worten mitteilbar sein. So bewegt sich auch die reichhaltige Literatur des Buddhismus nur in wenigen verhältnismäßig dürftigen Gedanken, die durch ihre endlose Wiederkehr ermüden; zieht man die Buddhalegenden, die Disziplinarvorschriften für fromme Genossenschaften und die Phantasien über Himmel und Höllen ab, so bleiben als Kern nur die Lehren von der Nichtigkeit der Welt, die Klagen über das Elend des Daseins und die Sittenregeln übrig, wie solche in kurzgefaßten Denksprüchen schon in der Geburtszeit des Buddhismus von Wanderpredigern vorgetragen und in Steine und Säulen eingemeißelt wurden. Es ist keine neue Offenbarung, welche der Buddhismus mitzuteilen hätte, sondern nur die Weltanschauung des gesunden Menschenverstandes, welche er zu wecken hat; er braucht nur das menschliche Bewußtsein auf seinen eigenen, durch Illusionen verdeckten Inhalt aufmerksam zu machen, damit ihm die Wahrheit des Selbstverständlichen zur Evidenz gelange. Ein so schlichtes und natürliches Evangelium bedarf keiner Gelehrsamkeit, keines jahrelangen Studiums und keiner Priester wie bei den Brahmanen; das ganze Volk ist zur Erkenntnis fähig und berufen, und jeder, der von dieser Erkenntnis durchdrungen ist, wird sich aus Mitleid zur Helferschaft und Mitarbeit an dem Erlösungswerk der ganzen Menschheit gedrungen fühlen.

Der Buddhismus kennt keinen Unterschied von Priestern und Laien, höchstens den von Frommen und Halbfrommen; letztere

Digitized by Google

sind solche, deren Kraft noch nicht ausreicht, sich von allen weltlichen Beziehungen (Familie, Staat, Arbeit usw.) loszusagen, und welche sich mit Beobachtung der allgemeinen buddhistischen Moral begnügen, in der Hoffnung, sich so zur gänzlichen Frömmigkeit in einem künftigen Lebenslauf vorzubereiten. Im Brahmanismus ist die exoterische Sphäre eine heilige, unantastbare Ordnung, ein gottgewollter Bestandteil des Gottesreichs; im Buddhismus ist sie eine traurige Folge von der Schwachheit der menschlichen Natur, die, wie alle Verkehrtheit und Halbheit, in mitleidiger Sanftmut geduldet werden muß, sofern sie nicht durch Lehre und Beispiel zu überwinden ist, und die immerhin einigen Wert als Vorstufe zur vollen Frömmigkeit, sei es in demselben, sei es in einem künftigen Lebenslauf, haben kann.

Da der Buddhismus nur die selbstverständliche Wahrheit des gesunden Menschenverstandes im menschlichen Bewußtsein wecken will, so kann auch Çakyamuni nicht mehr sein, als der erste Wecker der wahren Einsicht, auf welche ebenso gut auch jeder andere Mensch hätte kommen können, und auf welche eigentlich jeder von selbst kommen müßte. Von einer Offenbarung durch Buddha kann also nicht die Rede sein, am wenigsten von einer göttlichen Offenbarung, wo es keinen Gott gibt. Buddha ist wohl der Wecker des Erlösungsbedürfnisses durch die Lehre vom Elend des Daseins und der Wecker der Einsicht über den Erlösungsweg durch seine illusionistische Metaphysik und quietistische Moral; aber er ist nimmermehr der persönliche Erlöser, da er selbst ein ebenso unwahrer Schein ist, wie jeder andere Mensch, und niemand anders als durch sich selbst, seine eigene Selbstverleugnung und Weltüberwindung erlöst werden kann. Çakyamuni war der erste Erleuchtete (d. i. Buddha), aber nach ihm sind noch viele Erleuchtete (Buddhas) gekommen und werden noch viele kommen; der Mensch wird, streng genommen, nur dadurch erlöst, daß er zu einem Erleuchteten, zu einem Buddha wird. Wirklich erlösen kann jeder nur sich selbst, weil jeder nur selbst sich selbst verleugnen und nur für sich selbst die Welt überwinden kann; aber Wecker der Einsicht und Helfer und Förderer auf dem Erlösungswege kann und soll jeder dem andern sein, ebenso gut wie Çakyamuni es allen Menschen geworden ist. Wenn dieser erste Erleuchtete von den Buddhisten gefeiert wird, so ist das eine historische Erinnerungsfeier, ein dankbares Andenken an den erleuchteten Wohltäter, welches mit religiösem Kultus nichts gemein hat, und erst beim Verfall der Idee des Buddhismus zu solchem entartet ist.

Daß unmittelbar genommen jeder nur sich selbst erlösen kann, liegt im Begriff der Erlösung begründet, und die egoistische Beschränkung, welche hierin zu liegen scheint, wird dadurch wieder gut gemacht, daß jeder mit Hand anlegt an die mittelbare Erlösung der ganzen Menschheit. Im Brahmanismus glaubt der einzelne ein Stück Gotteserlösung zu vollbringen, indem er sich selbst erlöst, und schöpft daraus gewissermaßen den Rechtsgrund, sich um die Erlösung der übrigen nicht weiter zu bekümmern; der Buddhismus bezeichnet dies mit Recht als eine Illusion und findet in der Aufhebung derselben den Antrieb, sich nicht mit der egoistischen Selbsterlösung zu begnügen, sondern für die Erlösung aller zu wirken. Von der überfliegenden Mystik zur Erde zurückgekehrt, sieht er sich anstatt der zentralen Gotteserlösung auf eine bescheidene peripherische Wirksamkeit reduziert, erzielt aber in dieser nicht bloß imaginäre, sondern ganz reale, wenn auch beschränkte Erfolge. So gelangt der Buddhismus grade durch den Bruch mit dem erträumten Jenseits dazu, sich mit praktischerer Lebensweisheit in das Diesseits zu vertiefen, obwohl die Art der Beschäftigung mit dem Diesseits auch hier die negative bleibt. Auch er behält die universelle Erlösung als letztes Ziel im Auge; denn wenn er auch unmittelbar genommen nur die Menschheit für erlösungsfähig erachtet, so glaubt er doch, daß alle anderen Scheinindividuen, wie Tiere und Pflanzen, durch die Seelenwanderung über kurz oder lang in die Menschheit eintreten und dadurch die Möglichkeit der Erlösung gewinnen. Wären alle Individuen erlöst, in welchen die Illusion einer Welt zustande kommt, so wäre damit auch die Welt aufgehoben, die ja nur in diesem Schein besteht. Man sieht hier, daß die Seelenwanderung eine notwendige Voraussetzung ist, wenn der buddhistische Erlösungsbegriff eine mehr als anthropologische, wenn er eine universelle, kosmische Bedeutung behaupten will.

Diese Hoffnung auf universelle Erlösung wird nicht aufgehoben, sondern nur hinausgeschoben durch die buddhistische Lehre, daß die Zahl der Welten unendlich sei, und zwar nicht bloß in bezug auf das Nebeneinander, sondern auch in bezug auf das Nacheinander. Es ist völlig konsequent, daß im absoluten Illusionismus die Illusion oder der subjektive Schein in räumlicher oder zeitlicher Hinsicht unendlich sei, und daß bei der empirisch gegebenen Endlichkeit der irdischen Lebewelt diese Unendlichkeit durch unbegrenztes Nebeneinanderstellen und Nacheinanderstellen verschiedener Welten ohne natürliche Beziehungen zueinander zu

erreichen gesucht wird. Der mangelnde Begriff der Unendlichkeit wird dabei durch ermüdendes Aufeinandertürmen von Zahlen und Bildern ersetzt, welche eben durch die Langweiligkeit ihrer endlosen Häufung deutlich genug ihren Zweck erkennen lassen, d. h. die Absicht, den mangelnden Begriff der Unendlichkeit approximativ zu ersetzen. Wirklich ist an der Zeit nur der gegenwärtige Augenblick, der nach vorn und hinten „abgeschnitten" ist, aber ideelle Beziehung zu nichtseiendem Vergangenen und nichtseiendem Zukünftigen einschließt; daraus folgert der Buddhismus die bloße Phänomenalität oder transzendentale Idealität der Zeit und aus dieser wieder ihre Unendlichkeit innerhalb des Bewußtseins und ihr Verschwinden mit dem Bewußtsein (d. h. für die Erlösten, ins Nirvana Eingegangenen).

Bei den unendlich vielen Weltuntergängen geht nicht alles zugrunde, sondern die Summe der noch ungebüßten Schuld bleibt bestehen, und ist für den Zustand der neu entstehenden Welten in demselben Sinne maßgebend wie die noch ungebüßte Schuld des sterbenden Individuums für die physische Beschaffenheit seines nächsten Lebenslaufes. Hierdurch wird die Kontinuität des absoluten Weltprozesses über die unterbrechenden Weltuntergänge hinweg aufrechterhalten, d. h. es wird die Hoffnung auf universelle Erlösung nur auf eine unendliche Ferne angewiesen. Aber dies kann nur für eine realistische Weltanschauung störend sein, nicht für eine illusionistische, in welcher die Zeit zu dem unwahren subjektiven Schein gehört, also eine Sekunde und tausend Kalpas in Wahrheit durch nichts unterschieden sind.

Wenn nun aber eine Sekunde und tausend Kalpas objektiv durch nichts unterschieden sind und sich nur für den unwahren und berechtigungslosen Standpunkt des subjektiven Scheins als verschieden darstellen, dann ist auch die ganze Sansara, der unruhige Ozean des Jammers, nicht wert, daß man viel Aufhebens von ihm mache. Wenn die Welt eigentlich ein Nichts ist, das nur etwas zu sein scheint, so ist sie ja doch nur für den noch in der Illusion befangenen Standpunkt etwas anderes als das reine Nichts; für den Weisen aber, der sich über den Standpunkt der Illusion erhoben hat, hört der Unterschied zwischen Welt und Nichts, zwischen Sansara und Nirvana, auf. Selbst der Schmerz des Lebens kann nur für denjenigen Antrieb zur Sehnsucht nach Nirvana werden, welcher diesem Schmerz noch irgend welche Realität zuschreibt, also ihn noch nicht in seiner gänzlichen Nichtigkeit erkannt hat; der Weise, der die Illusion durchschaut hat, darf sich

Digitized by Google

eben nicht mehr durch dieselbe imponieren lassen und muß wissen, daß das Nichts nichts bleibt, auch wenn es etwas zu scheinen scheint. Für die wahre Betrachtung hört mit dem theoretischen Unterschied von Nirvana und Sansara auch der praktische Unterschied beider auf, und schwindet jedes Motiv, den Übergang von einem zum andern Zustande zu wünschen, d. h. der Begriff der Erlösung und mit ihm die Sehnsucht nach derselben. Solange die Erlösungssehnsucht besteht, ist der Indifferentismus nur Mittel, um von Sansara zu Nirvana zu gelangen; er erfüllt aber seinen Zweck nur unvollkommen, weil er bei Lebzeiten kein vollkommener ist. Sobald der höchste Standpunkt der Betrachtung erreicht ist, tritt der absolute Indifferentismus an die Stelle der Erlösung, da in ihm schon gegeben ist, was die Erlösungssehnsucht noch jenseits suchte. Sobald der Geist aufhört, sich von dem empfundenen Schmerz als von einer Realität imponieren zu lassen, und Sansara und Nirvana wegen ihrer theoretischen Unterschiedslosigkeit als praktisch gleichgültig betrachtet, besitzt er ja jene absolute Freiheit gegen das Sein, welche er vorher in dem Übergang von Sansara zu Nirvana erstrebte; sobald das Dasein und sein Schmerz als schlechthin nichtseiend begriffen sind, verliert die Absicht, sie zu vernichten, ihren Sinn. So ist der absolute Indifferentismus die höchste und letzte praktische Konsequenz des Illusionismus; wer diesen Gipfel buddhistischer Weisheit erreicht hat, der hat schon bei Lebzeiten das Ziel der Erlösungssehnsucht der übrigen in sich verwirklicht, und der in den übrigen entstehende Schein seines Todes bringt keine Änderung mehr in ihm hervor. Wer diese Würde erlangt hat, der spielt ebenso gut wie ein brahmanischer Asket mit der Scheinwelt, aber nicht weil Brahma in ihm wirkt, sondern weil er sich über die Nichtigkeit der Illusion praktisch und theoretisch zugleich erhoben hat und diese Nichtigkeit an sich und seinem Leben erweist.

Nun ist aber dieser absolute Indifferentismus ebensogut ein bloßes Ideal des Buddhismus, wie die naturwidrige Wundermacht der zur Würde eines Arhat Gelangten es ist; tatsächlich behauptet aller illusionistischen Theorie zum Trotz der Schmerz sein Recht und spottet der Abstraktion, welche ihn als etwas Nichtseiendes verachten will. Jeden Augenblick weckt er den Träumer aus seiner illusionistischen Verstiegenheit und erregt den so natürlichen Wunsch in ihm, das ihm immanente Nichts doch endlich in Ruhe genießen zu können und ohne die Nötigung, von dem sich aufdrängenden Schmerz beständig gewaltsam abstrahieren zu müssen.

Welcher Gedanke liegt da näher, als die Durchschneidung des Lebensfadens, die Abkürzung eines völlig wertlosen und zwecklosen Scheins, der als solcher ja doch das Nichtseinsollende, Aufzuhebende ist. Wenn alles nichtig und gleichgültig ist, so muß es auch gleichgültig sein, ob ich den Schein meines Daseins durch Selbstmord aufhebe, wenn es mir bequemer scheint, als die fortgesetzte Abstraktion vom Schmerz. Die illusionistische Weltanschauung kann kein folgerichtiges Argument dagegen geltend machen; denn ihrer Weisheit letzter Spruch lautet dahin, daß der Selbstmord überflüssig sei, weil Leben und Nichtleben gleichgültig sei; daraus ist aber nur die eine Konsequenz zu ziehen, daß dann auch der willkürliche Übergang zwischen zwei gleichgültigen Zuständen gleichgültig, also in jedermanns Belieben zu stellen sei.

Ja man kann noch weiter gehen und sagen, daß auch die buddhistische Mitleidsmoral durch den absoluten Indifferentismus aufgehoben werde; denn das Mitleid beruht auch auf dem Glauben an die Realität des Leides und verliert seinen Sinn und seine Motivationskraft, wenn die bessere Einsicht erwacht ist, daß Freude und Leid als völlig unwahre und nichtige auch schlechthin gleichgültige Zustände ebensogut in andern als wie in mir sind. Wenn die anderen sich ihrerseits noch nicht zu dieser Einsicht aufgeschwungen haben, so kann das für mich kein Grund sein, ihre abweichende (obenein irrtümliche) Rechtsanschauung praktisch zu respektieren; denn dadurch würde ich mich ja so benehmen, als ob ich an die Realität ihrer Persönlichkeit und ihrer Geisteszustände glaubte, was dem Illusionismus widerspricht.

Der absolute Indifferentismus hebt jede Möglichkeit auf, verschiedenen Handlungsweisen einen verschiedenen objektiven oder subjektiven Wert beizumessen, und vernichtet damit jede Schranke, welche durch eine anderweitige Weltanschauung der grundlosen Willkür meines Handelns gezogen werden könnte. Wie er Fortleben und Sterben in das Belieben des Subjektes stellt, so auch Ruhe und Tätigkeit; denn die Ruhe empfahl sich nur als Mittel zur Verminderung des Schmerzes, welche nunmehr gleichgültig geworden ist. Wie für den brahmanischen Jogi gibt es auch für den buddhistischen Arhat keine Sünde mehr, aber nicht weil Brahma in ihm wohnt und aus ihm handelt, sondern weil bei der absoluten Nichtigkeit und Gleichgültigkeit alles Scheininhaltes der Welt die Begriffe gut und böse jeden Sinn verlieren; wenn aber der Jogi durch die Furcht, seine Erkenntnis zu trüben, von den Ausschrei-

tungen des Libertinismus abgehalten wurde, so fällt diese Furcht hinweg für den Arhat, der nach keiner mystischen Erkenntnis strebt und den Illusionismus und Indifferentismus unentreißbar sicher besitzt, und an ihrer Stelle dient als einziger Zügel die Gefühlsmoral des Mitleids, d. h. der gefühlsmäßige Rest eines Moralprinzips, welches nur auf dem Boden einer hier überwundenen Weltanschauung wurzelt.

An diesen Klippen des absoluten Indifferentismus, dem Selbstmord und dem Libertinismus, hätte der Buddhismus notwendig Schiffbruch leiden müssen, wenn er nicht Sorge dafür getragen hätte, diesen wunden Punkt seines Systems wenigstens zum Schein zu bandagieren, und dieser von außen herzugebrachte Sicherheitsverschluß ist die sittliche Weltordnung, welche sich in der Seelenwanderung kundgibt. Den Glauben an die Seelenwanderung und die moralische Bedingtheit der physischen Lebenslage fand Buddha einerseits im Glauben seines Volkes vor, so daß er nicht nötig hatte, an einen Beweis desselben zu denken, und andererseits bildete derselbe einen wesentlichen Bestandteil des Brahmanismus und der Sankhyalehre des Kapila. In der esoterischen Moral des Brahmanismus galt, wie wir oben (S. 304—305) gesehen haben, das Tun als die eigentliche Sünde und das Nichttun als der Weg zur Heiligkeit und Erlösung; denn das Tun, das aus der Begehrlichkeit, wie diese aus der Unlust des gegenwärtigen Bewußtseins entspringt, verdunkelt die Erkenntnis und ist der Quell aller Gebilde der Maya. In der exoterischen Moral des Brahmanismus trat die Sonderung guter und böser Taten innerhalb des Tuns hinzu, so wie die Nachwirkung beider in bezug auf die Gestaltung der Bilder der Maya in demselben und in künftigen Lebensläufen. Das Tun und sein Einfluß auf Glück und Unglück in künftigen Lebensläufen wurde so zu einem Gesetz der sittlichen Weltordnung, das zwar in die Grundvoraussetzungen des Brahmanismus nicht recht paßte, aber für die Laienwelt als Vorbereitungsstufe zum asketischen Quietismus von Nutzen schien (vgl. oben S. 305—314). Grade weil diese Ansicht über das Tun (Karma) und seine moralische Nachwirkung zu den Grundlehren des Brahmanismus nicht recht paßte, nur in äußerlicher Verbindung mit ihnen stand und doch fest im Volksgemüt Wurzel geschlagen hatte, konnte der Buddhismus sie um so leichter von jener brahmanischen Metaphysik ablösen und als „Gesetz des Karma" zu einem dogmatischen Grundpfeiler seiner praktischen Weltanschauung machen. In der Sankhyalehre ist die Wirkung

Digitized by Google

des Tuns über den Einzellebenslauf hinaus insoweit begreiflich, daß eine individuelle Seelensubstanz, ein endliches substantielles Subjekt da ist, das als Träger und Übertrager der aufgespeicherten moralischen Wirkungen des Tuns aus einem Lebenslauf in den andern dienen kann, und nur die Art, wie das Tun die Bilder der Maya beeinflußt, bleibt mysteriös; im Brahmanismus und Buddhismus fehlt es aber an einer solchen individuellen, die Wirkungen übertragenden Substanz, im Brahmanismus, weil nur Eine absolute Substanz, im Buddhismus, weil überhaupt kein substantielles Subjekt vorhanden ist.

Die gleiche Schwierigkeit, wie in der Fortwirkung des Tuns über den Tod hinaus, liegt im Begriff der Seelenwanderung als solchen. In der Sankhyalehre ist dieselbe insofern wohlbegründet, als die Seelen unerschaffene ewige Monaden sind, deren jede mit einem Urleib *(linga çarira)* als unveräußerlicher Hülle behaftet ist; da wundert man sich nicht mehr über die Annahme immer neuer Inkorporisationen, sondern nur noch über das Festhalten an der Sehnsucht nach Befreiung der Seele von der materiellen Natur und an dem Glauben, daß diese Befreiung durch Erkenntnis erreichbar sei. Bei Buddha liegt die Schwierigkeit am entgegengesetzten Ende; man findet das Verlangen des Individuums, von der quälenden Illusion des Daseins loszukommen, ganz begreiflich, nicht aber den Glauben, daß nach dem Tode die individuelle Illusion nicht aufgehört haben soll. Und doch steht und fällt der Buddhismus als geschichtlich bestimmte Religion mit diesem Glauben, ohne den er unvermeidlich in Libertinismus und Selbstmord degenerieren müßte.

Im Brahmanismus bildet die Seelenwanderung einen Bestandteil der exoterischen Weltanschauung, welche in der esoterischen dadurch ersetzt wird, daß jeder Rückfall in irgendwelches Tun die errungene Stufe intuitiver Kontemplation des Brahma aufhebt oder doch in Frage stellt; im Buddhismus bildet sie eine wesentliche metaphysische Voraussetzung, ohne welche der ganze Standpunkt seinen religiösen Wert und seine praktische Brauchbarkeit verliert. Nur darum unterläßt der Buddhist den Selbstmord, weil er glaubt, daß die hierdurch begangene Sünde die definitive Vernichtung seiner Persönlichkeit hemmt und in neuen Lebensläufen abgebüßt werden muß; nur darum meidet er jeden Verstoß gegen die Gebote des Mitleids, weil er dadurch eine Schuld auf sich zu laden fürchtet, welche in Verbindung mit der noch unabgebüßt auf ihm lastenden früheren Schuldsumme für die mehr oder minder

Digitized by Google

drückende und schmerzliche Beschaffenheit seiner künftigen Lebensläufe maßgebend sein wird. Für den absoluten Indifferentisten müßte folgerichtigerweise auch die Aussicht auf Verlängerung oder Verkürzung, Verbesserung oder Verschlimmerung seiner künftigen Lebensläufe aufgehört haben, ein Motiv zu sein, und es setzt schon einen gewissen Rest von naivem Realismus und Glauben an die Realität der Sansara und ihres Schmerzes voraus, wenn diese Lehre als Grundlage der Sittlichkeit dienen soll.

Es ergibt sich also, daß die Seelenwanderung, selbst wenn sie und die in ihr sich bekundende sittliche Weltordnung eine Wahrheit wäre, doch unfähig wäre, die Lücke zu schließen, welche der absolute Indifferentismus in der buddhistischen Weltanschauung aufgerissen hat. Aber auch wenn wir annehmen, daß sie durch den Appell an die nicht gänzlich auszurottenden realistischen Instinkte der Menschenbrust zu dieser Leistung fähig wäre, könnte sie dieselbe doch nicht vollbringen, weil sie innerhalb der buddhistischen Weltanschauung sich weder zu legitimieren vermag, noch sich widerspruchslos mit den Grundlagen derselben verträgt. So fällt der Buddhismus ebensogut wie der Brahmanismus in zwei sich widersprechende Bestandteile auseinander, in den Illusionismus und in die Lehre von der Seelenwanderung mit moralischer Bedingtheit des Zustandes. Wer den Buddhismus im modernen Europa zu restituieren unternimmt, befindet sich entweder, wie Schopenhauer, selbst in der noch unaufgeklärten Konfusion dieser sich widersprechenden Grundbestandteile, oder er will als subjektiver Idealist bloß den Illusionismus ohne die Seelenwanderung zur Grundlage des religiösen Lebens machen, was unmöglich ist, oder er will (wie Hellenbach) die Seelenwanderungstheorie auf der transzendental-realistischen Basis der Sankhyalehre erneuern unter Verwerfung des illusionistischen Grundprinzips des Buddhismus. Man hat heute nur noch die Wahl, entweder den Buddhismus als Erkenntnistheorie zu acceptieren unter Verzicht auf religiöse Bedeutung desselben, oder ihn prinzipiell zu verwerfen, und statt auf den Buddhismus auf die Sankhyalehre zurückzugreifen. Der Buddhismus als solcher ist wegen des ihm anhaftenden Grundwiderspruchs in jeder Weise unhaltbar und für uns unbrauchbar.

Schon oben bei der Erörterung des Brahmanismus haben wir gesehen, daß im Akosmismus die Fortdauer einer Scheinindividualität oder eines individuellen Scheines nur so weit und nicht weiter behauptet werden kann, als die unmittelbare subjektive Erfah-

rung eine Kontinuität des Bewußtseins vom Schein bezeugt. Dies gilt natürlich in noch höherem Grade im absoluten Illusionismus, wo sogar die zentrale Einheit des erscheinenden all-einen Wesens fehlt. Wo alles nichtig ist, da kann man kaum so weit, als die Kontinuität des Bewußtseins reicht, eine Identität der Individualität behaupten, geschweige denn über die Tragweite dieses auch noch illusorischen Zeugnisses hinaus. Man kann nämlich entweder die Gesamtheit aller Illusion als eine Einheit auffassen, in welcher die Vielheit selbst schon zum täuschenden Inhalt der Illusion gehört; oder man kann jede einzelne physische Scheinfunktion als selbständige Illusion für sich auffassen. Im ersteren Falle fehlt jede Berechtigung, die Einheit der Illusion in viele Besonderheiten zu zerstückeln und diesen eine dem Verschwinden der aktuellen Illusion trotzende Beständigkeit und kontinuierliche Fortdauer beizulegen; im letzteren Falle hingegen fehlt die Berechtigung, den aus dem Mosaik der momentanen Einzelillusionen zusammengesetzten Spezialgruppen eine quasi substantielle Selbständigkeit und eine den Wechsel und das zeitweilige Aufhören ihrer Bestandteile überdauernde Solidität beizumessen. Im ersteren Falle ist nur die einheitliche Totalillusion der Scheinwelt das Beständige, aber nicht das gleichgültige Spiel ihres mannigfaltigen Scheininhaltes; im letzteren Falle ist nur der stete Wechsel der momentan verschwindenden und stets neu aus dem Nichts auftauchenden Elementarillusionen das Beständige, aber nicht ihre sich stetig wandelnde Gruppierung und Anordnung. Ein Verstorbener ist ein Nichts, das auch nicht einmal scheinen will etwas zu sein; wie sollte ein solches es anfangen, sich als Individualität im allgemeinen Nichts zu behaupten? Eine solche Annahme würde stillschweigend voraussetzen müssen, daß dieses hinter der Illusion liegende Spezial-Nichts doch ein substantielles Etwas, eine zeitweilig im potentiellen Zustande verharrende Monade wäre; d. h. die Seelenwanderung widerspricht den Grundprinzipien der buddhistischen Weltanschauung.

Dasselbe läßt sich von der sittlichen Weltordnung nachweisen, welche auf Grund der vorausgesetzten Seelenwanderung sich offenbaren soll. Schon im Brahmanismus mußten wir es als einen unstatthaft kühnen Anthropopathismus bezeichnen, wenn die Begriffe der Schuld und Sühne auf das absolute, d. h. allumfassende und nichts außer sich habende Sein ausgedehnt wurden; im Buddhismus, wo sogar dieses absolute Sein als Subjekt einer universellen Verschuldung fehlt, ist es noch weniger zulässig. Wollte

man aber selbst das unerklärte Scheindasein einer nichtseinsollenden Welt als Schuld gelten lassen, so würde doch neben dieser Universalschuld für eine besondere Individualschuld kein Raum bleiben. Im Brahmanismus konnte eine Art von Schuld der Einzelpersönlichkeit darin gesucht werden, daß sie nicht bloß das Allgemeine war, sondern noch für sich etwas Besonderes sein wollte, obwohl auch dort diese Schuld auf Rechnung Brahmas und nicht auf Rechnung der von ihm gesetzten Scheinindividualität zu stellen war; im Buddhismus hingegen, wo es gar kein wahres, allgemeines Sein gibt, kann auch keine Schuld mehr in der Besonderheit gesucht werden; denn hier liegt das Nichtseinsollende des Einzeldaseins nicht mehr darin, daß es etwas Besonderes sein will, sondern doch nur darin, daß es — gleichviel auf welche Weise — sein will, anstatt im Nichtsein zu verharren.

Es liegt allerdings für die Vorstellung nahe, bei dem Mangel eines absoluten Subjekts, auf das die Schuld des Daseins abgewälzt werden könnte, diese Schuld den einzelnen Scheinindividualitäten beizumessen, als den einzigen möglichen Trägern derselben; es hängt dies aber damit zusammen, daß der Buddhismus bei dem gänzlichen Mangel eines wahren Seins sich praktisch gedrungen fühlt, dem weltlichen Scheindasein mehr Aufmerksamkeit zuzuwenden und eine größere Wichtigkeit beizumessen, als der Brahmanismus, dessen Blicke stets vom Schein abgekehrt, weil auf das wahre göttliche Sein gerichtet sind. Aber in dieser Wendung steckt doch ein vorstellungsmäßiger Irrtum; denn es wird übersehen, daß der Trieb des Geistes, seine Aufmerksamkeit mit irgend etwas zu beschäftigen, keine Beglaubigung für den objektiven Wert des für diese Beschäftigung allein zur Verfügung stehenden Gegenstandes sein kann, und daß das negative, demselben gewidmete Interesse ihm niemals die Befähigung verleihen kann, als positiver Wert oder als realer Träger einer Verschuldung zu gelten. So wenig wie das Nichts als solches für irgend etwas Nichtseinsollendes verantwortlich gemacht werden kann, ebensowenig das Nichts, sofern es von der Illusion mit dem Schein eines Etwas bekleidet wird. Eine Schuld ist also im absoluten Illusionismus auf jede Weise eine Unmöglichkeit, und zwar eine Individualschuld in noch höherem Grade als eine Universalschuld. Aber gesetzt, der Begriff einer Individualschuld wäre nicht unmöglich, so wäre es doch unmöglich, diese Schuld als eine beharrende Substanz aufzufassen, welche den Tod des Individuums, d. h. die Kontinuität ihres phänomenalen Trägers überdauert. Die

Digitized by Google

Schuld kann immer nur etwas Accidentielles sein, also entweder an und mit ihrem Träger beharren, oder in der Idee eines Gottes, der sie im Gedächtnis behält; aber nimmermehr kann da, wo es an einer substantiellen Monade als Träger und an einem Gott als Bewahrer der Schuld fehlt, die abgelöste Schuldsumme als unverwüstliche Substanz fortvegetieren, um zu gelegener Zeit einen maßgebenden Einfluß, also eine aktive Kraft zu entfalten. Diese Fortdauer der Schuld weist nach unserer Denkweise notwendig auf eine Monadenlehre als ihre metaphysische Voraussetzung hin, und zwar auf unzerstörbare Monaden, welche sogar von den physischen Weltuntergängen unberührt bleiben, weil ja sonst die ungebüßte Schuldsumme der untergegangenen Welt nicht maßgebend werden könnte für die physische Beschaffenheit der neu entstehenden; eine solche Monadenlehre ist aber der bare Widerspruch gegen den Illusionismus.

Es wäre indessen denkbar, daß das tiefe sittliche Bewußtsein der Buddhisten seine Energie dem Denken zum Trotz in einer Hypostasierung des Schuldbegriffs als solchen betätigte; dann würde der eigentliche Sinn der Lehre dahin gehen, daß nicht die Individuen als solche, sondern nur ihre individuellen Schuldsummen den Tod überdauern und aus sich heraus das physische Individuum neu entstehen lassen, — mit anderen Worten: daß das Ethische nicht nur bestimmend ist für die Beschaffenheit des Physischen sondern auch für seine Existenz. Ein solcher Gedanke mag immerhin den tiefer denkenden Buddhisten vorgeschwebt haben, aber einerseits ist er nirgends zum deutlichen und bestimmten Ausdruck durchgedrungen, und andererseits würde er den praktischen Wert der Seelenwanderungslehre innerhalb der buddhistischen Weltanschauung aufheben. Denn wenn von mir nichts Wesenhaftes übrig bleibt und nur meine hypostasierte Schuldsumme meinen Tod überdauert, um aus sich heraus ein neues Individuum als Erben meiner Taten zu erzeugen, so stehe ich zu diesem meinem Erben außer jeder Kontinuität, und das Verhältnis ist für mich kein anderes, als ob irgend ein schon lebendes unschuldiges Kind bei meinem Tode der Erbe meiner Schuld wäre; dann kann aber auch wiederum nichts anderes mehr als das Mitleid mich antreiben, diesem meinem Erben eine möglichst geringe Schuldsumme zu hinterlassen, und selbst dieses verliert seine Kraft, wenn ich daran denke, daß es ja meinem Erben ebensogut wie mir in jedem Augenblick freisteht, statt des Lebens den Tod zu wählen. Die praktische Motivationskraft

Digitized by Google

der Seelenwanderungstheorie steht und fällt also mit dem Glauben an die wesenhafte Identität der Person meines Erben mit mir und ist durch bloße Fortdauer der hypostasierten Schuldsumme nicht aufrecht zu erhalten.

Geben wir aber dem Buddhismus sogar seine Voraussetzungen einer Individualschuld und einer Fortdauer derselben über den Tod hinaus zu, so bleibt doch immer noch unbegreiflich, wie die dritte Voraussetzung in der buddhistischen Weltanschauung Platz finden konnte, die durchgängige und ausschließliche Bestimmtheit des Physischen durch das Ethische. Zwar kennt der Buddhismus den Begriff des Naturgesetzes und die Idee einer ausnahmslosen Gesetzmäßigkeit des natürlichen Geschehens nicht und kann darum auch an der Schwierigkeit der Vereinigung von Naturordnung und sittlicher Weltordnung keinen Anstoß nehmen, welche für ein mit dem Naturgesetz vertrautes Volk die buddhistische Art der Abhängigkeit des Natürlichen vom Ethischen völlig unannehmbar macht; aber es fehlt dem Buddhismus doch auch jede metaphysische Basis, um den behaupteten Kausalzusammenhang zwischen Ethischem und Natürlichem denkbar oder gar wahrscheinlich zu machen. Wo ein mächtiger Gott als Wächter und Wiederhersteller über der sittlichen Weltordnung waltet und durch seine (gleichviel ob natürlichen oder übernatürlichen) Einwirkungen den Naturlauf in einer den sittlichen Forderungen entsprechenden Weise lenkt, oder wo das Absolute als Geist gedacht wird, dessen wesentlichen idealen Inhalt die sittliche Weltordnung bildet, und dessen Willensausfluß die natürliche Weltordnung darstellt, da läßt sich ein solcher Zusammenhang begreifen, aber nicht so in einer atheistischen Weltanschauung, wo weder das Nichts in seinem wahren Zustande, noch das Nichts in seinem unwahren Zustande (d. h. die Illusion) als positiver Grund dafür angesehen werden kann, daß der Naturlauf sich lediglich nach sittlichen Normen richtet. Für diese Frage ist es gleichgültig, ob man den Einfluß einer Schuld auf die Gestaltung der Lebenslage in demselben oder in einem künftigen Lebenslauf ins Auge faßt; das eine ist ganz ebenso unbegreiflich wie das andere; denn das Gesetz, daß jede Schuld durch Leiden gesühnt werden muß, schwebt hier völlig in der Luft.

Soll dieses Gesetz die Macht besitzen, sich durchzusetzen gegen die an sich allerdings machtlose Illusion, soll ihm die Gewalt zukommen, die Illusion dadurch in seinen Dienst zu zwingen, daß es ihr ihren illusorischen Vorstellungsinhalt diktiert, so

Digitized by Google

muß es eine selbständige Kraft sein, die einzige positive Substanz in dem ganzen buddhistischen System. Wenn die Schuld hypostasiert wurde, so war das auch noch gewissermaßen eine bloß negative Substanz, welche auf Null verringert werden soll; neben ihr aber muß die sittliche Weltordnung hypostasiert werden als die positive Substanz, welche diese allmähliche Verringerung der Schuld auf Null bewirkt. Dann ist aber auch die hypostasierte sittliche Weltordnung das wahre und eigentliche Absolute der buddhistischen Weltanschauung, gegen welches das negative Absolute des Nichts (in seinem wahren wie in seinem unwahren Zustande) nicht mehr aufkommen kann. So bietet der Buddhismus einen völlig neuen Adspekt: der metaphysische Nihilismus und erkenntnistheoretische Illusionismus weichen zurück, und der Begriff der sittlichen Weltordnung besteigt den leergelassenen Thron der Gottheit, jedoch ohne daß diese unpersönliche Idee sich zu einem aktuellen Geisteswesen verdichtet.

Jetzt erst vermögen wir das geschichtliche Verdienst des Buddhismus ganz zu würdigen; es besteht nicht bloß darin, daß es durch folgerichtiges Ausdenken der abstrakt monistischen Metaphysik den Brahmanismus *ad absurdum* führt und sein abstrakt Eines Sein als leeres Nichts enthüllt, sondern in noch weit höherem Grade darin, daß er diese negative Leistung durch eine positive ergänzt, durch eine Erhebung der sittlichen Weltordnung zum wahren, zum positiven Absoluten. Um den Brahmanismus von innen heraus zu überwinden, hatte der Buddhismus sich auf die metaphysische und erkenntnistheoretische Basis desselben gestellt, zumal eine andere sich ihm geschichtlich nicht darbot. Er leistete das Menschenmögliche, indem er nach der Verflüchtigung des Brahmanismus zum absoluten Illusionismus und Indifferentismus in der hypostasierten sittlichen Weltordnung ein Prinzip aufstellte, welches die *tabula rasa* mit einem neuen wertvolleren Inhalt beschrieb, und indem er dieses Prinzip aufstellte und festhielt, trotzdem es im ganzen wie in seinen einzelnen Bestandteilen und Voraussetzungen mit den theoretischen Grundlagen seiner Weltanschauung im schroffen Widerspruch stand. Es wäre unbillig, daraus einen Vorwurf zu schmieden, daß er diesen Widerspruch mit dem Schleier eines übervernünftigen, unausdenkbaren und unbegreiflichen Mysteriums zu verhüllen bemüht war, anstatt ihn zu voller Schärfe zu entwickeln und dadurch den Wegweiser zur Überwindung des falschen theoretischen Ausgangspunktes zu gewinnen. Flüchtet doch jede Religion ins Mysterium an den Punk-

Digitized by Google

ten, wo die Aporien ihres Gedankensystems ihr über den Kopf wachsen. Aber nicht in jeder Religion dient das Mysterium wie hier dazu, dem sittlichen Bewußtsein seine Selbstbehauptung zu ermöglichen.

Allerdings mußte ein Fehler im ersten brahmanischen Ansatz der Rechnung stecken, wenn die folgerichtige Durchführung derselben zu so absurden Resultaten führte, daß nur die im Widerspruch mit ihnen sich behauptende Selbständigkeit des sittlichen Bewußtseins vor gänzlichem Wahnwitz schützen konnte; dieser Fehler im Ansatz war die abstrakte, jede innere Mannigfaltigkeit ausschließende Einheit des wahren Seins, welches dasselbe zur Eigenschaftslosigkeit entleerte. Die Sankhyalehre, welche diesen Fehler ahnte, schüttete das Kind mit dem Bade aus, indem sie das Absolute, anstatt es mit konkretem Inhalt zu erfüllen, aufhob und die zusammenhangslose Vielheit des Einzeldaseins (die seelischen Monaden und die vierundzwanzig materialistisch-naturalistischen Prinzipien) an seine Stelle setzte; damit sank sie nicht nur von dem Supranaturalismus des esoterischen Brahmanismus zum unvermittelten Dualismus von Geist und Natur herab, sondern gab auch den ontologischen Monismus, die höchste Errungenschaft der indischen Spekulation, preis. Der Buddhismus hütete sich vor beiden Fehlern, aber er vermochte dies nur um den Preis, daß er den Grundfehler im Rechnungsansatz bestehen ließ. Diesen Fehler zu erkennen, ohne wie Kapila in das andere Extrem des Dualismus und Pluralismus zu verfallen, ging über die Kräfte der buddhistischen Völker hinaus, schon darum, weil der Buddhismus in seiner Verachtung von Wissenschaft und Bildung die Quellen verschüttete, aus denen die Wasser einer klareren Erkenntnis hätten entströmen können. Wie der Brahmanismus in den Widersprüchen von Brahma und Maya, Akosmismus und Emanatismus, esoterischer und exoterischer Weltanschauung, asketischer Mystik und heteronomer Pseudomoral stecken geblieben war, so vermochte der Buddhismus den Widerspruch zwischen seinem negativen und seinem positiven Absoluten, zwischen nichtiger Illusion und sittlicher Weltordnung nicht zu überwinden.

Wir brauchen uns darüber um so weniger zu wundern, als wir bei uns in der idealistischen Seite der Kantschen Schule (Fichte, Schopenhauer, Stirner, Lange) ganz ähnliche Erscheinungen beobachten können; die Konsequenz des subjektiven Idealismus und der Bestimmungslosigkeit des „Dinges an sich" ist auch hier die Herabsetzung dieses Begriffes zu einem subjektiven Schein, d. h.

Digitized by Google

die Auflösung desselben in Nichts, und auch hier bemüht sich der Illusionismus vergeblich, eine Sittlichkeit aufrecht zu erhalten, welche keinen Sinn mehr hat, wo das Absolute das Nichts oder die Illusion ist. In beiden Fällen soll das sittliche Bewußtsein den festen Boden abgeben, wo das bankerott gewordene Schiff der theoretischen Spekulation Anker werfen kann; in beiden Fällen besteht die Verblendung, für ein bestimmtes Gebiet der subjektiven Erscheinung (nämlich für die sittlichen Vorstellungen, Gefühle und Strebungen) eine willkürliche Ausnahme von der theoretischen Allgemeingültigkeit des Illusionismus statuieren zu können; in beiden Fällen fließt diese Verblendung aus einer achtungswürdigen und bewunderungswürdigen Energie und Tiefe des sittlichen Bewußtseins, welche dafür, daß sie den tatsächlich eingetretenen Bankerott des theoretischen Erkennens vorläufig verschleiert, durch die Aussicht schadlos hält, daß von diesem Punkte aus früher oder später die Revision und Berichtigung der Ansätze und Ausgangspunkte der theoretischen Spekulation und die Wiederversöhnung dieser mit den ethischen Postulaten erfolgen muß und wird.

So ist es denn gradezu der bedeutsamste Zug am Buddhismus, daß er seinem metaphysischen Nihilismus und erkenntnistheoretischen Illusionismus zum Trotz als höchstes religiöses Prinzip eine sittliche Weltordnung aufstellt, welche die Sühne jeder Schuld fordert und den Vollzug der Gerechtigkeit in künftigen Lebensläufen sucht, wo ihr Walten in diesem Leben nicht zutage tritt. Und hier ergibt sich nun der eigentümliche Zusammenhang, daß die buddhistische Sittlichkeit grade dadurch zur vollständigen Autonomie gelangt, weil sie sich auf einem atheistischen Boden erhebt, dem sie eigentlich widerspricht, während die übrigen Religionen durch ihren Götterglauben gehindert werden, die heteronome Form von ihrer Moral abzustreifen. Selbst der Brahmanismus besitzt die Autonomie nur für den Asketen, aber positiv doch nur als religiöse Autonomie des mystischen Vereinigungsstrebens, und in moralischer Hinsicht nur negativ als Befreiung von allen Fesseln der ausschließlich heteronom verstandenen Sittlichkeit. Im Buddhismus hingegen ist nicht nur die Erlösungssehnsucht und der religiöse Heilsprozeß des Individuums autonom, sondern auch die Moral, welche als grundwesentlicher Bestandteil des Heilsprozesses in die esoterische Weltanschauung hinein bezogen ist. Der Buddhist erfüllt nicht die fünf oder zehn Gebote, weil Buddha sie gegeben oder Brahma sie inspiriert hätte, sondern weil sie die jedem gesunden Verstand einleuchtenden Konsequenzen der

Digitized by Google

buddhistischen Weltanschauung sind, die sich nur durch präzise Fassung auszeichnen; die buddhistische Weltanschauung aber gilt ihm, wie oben gezeigt, für die selbstverständliche, die sich bei der einfachsten Reflexion über das Gegebene jedem unbefangenen Denken mit unwiderstehlicher Evidenz aufdrängt. Der Buddhismus besitzt also ebensowenig ein heteronomes Sittengesetz wie ein geoffenbartes Dogma; er will grundsätzlich nichts anderes sein als die Religion des gesunden Menschenverstandes und die Moral des natürlichen Gefühls.

So ist hier auf dem atheistischen Boden einer bloß illusorischen Verschiedenheit der Individuen die große geschichtliche Aufgabe der Menschheit, zu einer autonomen Moral zu gelangen, tatsächlich gelöst, wenn auch nur in einer sehr beschränkten Sphäre einseitiger Gefühlsmoral. Innerhalb dieser Sphäre aber ist die Verstärkung und Vertiefung des sittlichen Bewußtseins vom Brahmanismus zum Buddhismus sehr bedeutend. Wenn dort noch das Individuum das Bekenntnis seiner Schuldlosigkeit zur Verstärkung der Wirkung seines Gebetes benutzen konnte, so ist hier das Elend des Daseins oder, genauer gesprochen, das noch nicht Erloschensein der individuellen Existenz der untrügliche Beweis, daß das Individuum noch mit ungesühnter Schuld belastet ist; die Buddhisten wissen also ganz genau, daß sie allzumal Sünder sind, solange sie leben. Die Erlösungssehnsucht, welche ursprünglich nur eudämonistisches Verlangen nach Erlösung von dem Übel ist, wird durch die Abhängigkeit des Natürlichen vom Sittlichen in ein wahrhaft ethisches Verlangen nach Erlösung von der Schuld umgewandelt; indem das Übel als bloße Folge der Schuld angesehen wird, schließt die Erlösung von der Schuld die Erlösung von dem Übel in sich. Die Erlösung von der Schuld erfolgt durch Versöhnung mit der immanenten sittlichen Weltordnung; wie diese durch die Schuld verletzt war, wird sie durch die Sühne wieder hergestellt. So besteht der Begriff der Versöhnung im Buddhismus zu Recht, obwohl es keinen Gott als Gegenstand derselben gibt; die Stelle des Gottes vertritt die immanente sittliche Weltordnung, welche sich dadurch auch praktisch als das positive, wahrhafte und eigentliche Absolute des Buddhismus erweist.

Die Buße, durch welche die Sühne erwirkt wird, ist dem passiven, quietistischen Charakter des Buddhismus gemäß nicht sowohl eine aktive als passive, ist das geduldige Ertragen des Leides der eigenen Existenz und die ebenso geduldige Erfüllung der Pflichten zur Milderung fremden Leides, mit einem Worte, Selbst-

Digitized by Google

verleugnung und Opferwilligkeit. Wie schwer auch der Jammer des Daseins auf dem traurigen Herzen lasten mag, es kann nicht murren gegen das Schicksal, weil es weiß, daß für keinen von allen, die noch leben, dieser Jammer ein unverdienter ist; es kann nur seine Sehnsucht verdoppeln, die Verlängerung des Leides durch Verfallen in neue Schuld zu vermeiden, die alte zu sühnen und die unglücklichen Brüder der Erlösung näher führen zu helfen. Hierdurch wird der Begriff der Erlösung aus der natürlichen in die ethische Sphäre erhoben, aus einem eudämonistischen (pseudomoralischen) in einen autonom sittlichen emporgeläutert; der Buddhismus ist nicht nur eine Weltanschauung der sittlichen Autonomie, sondern er kennt zugleich die autonome Sittlichkeit nur als eine spezifisch religiöse, den sittlichen Prozeß des Individuums nur als religiösen Heils- und Erlösungsprozeß.

Er projiziert auch nicht den errungenen Begriff der sittlichen Autonomie in eine phantastische Götterwelt hinaus, wie das Germanentum, das dem irdischen Menschen nur die heteronome Nacheiferung nach diesen autonomen Vorbildern übrig läßt; sondern die empirisch gegebene Menschheit selbst ist die Stätte, wo die sittliche Weltordnung sich in immanenter Weise offenbart, wo die Dialektik der Schuld und ihrer autonomen Sühne sich vollzieht. Er projiziert auch nicht das Erlösungsprinzip hinaus auf einen religiösen Heros oder Gottmenschen, der durch eine einmalige objektiv vollzogene Tatsache die Erlösung der Menschheit vollbracht hat, wie das Christentum, welche dem Erlösung suchenden Menschen nur die subjektive Aneignung dieser objektiv vollbrachten Erlösung an seine Person übrig läßt; sondern der buddhistische Erlösungsprozeß ist ein in jedem Individuum ganz und neu sich vollziehender, der wohl durch Lehre und Beispiel Anregung und Förderung empfangen, aber niemals auch nur zum kleinsten Teil durch stellvertretende Handlungen Dritter abgenommen, ersetzt oder vervollständigt werden kann. In dieser vollkommenen Immanenz der religiös-sittlichen Autonomie ragt der Buddhismus in einzig dastehender Erhabenheit über alle übrigen bis heute zur Verwirklichung gelangten Religionen hoch hinaus und liefert für alle ferneren Bestrebungen des religiösen Bewußtseins ein leuchtendes Vorbild, das im Prinzip nicht überschritten werden kann, wenn es auch über die ihm anhaftende Einseitigkeit hinaus erweitert, auf eine völlig andersartige theoretische Basis gestellt und auf dieser neuen Grundlage ganz neu durchgebildet werden muß.

Digitized by Google

Wenn der Buddhismus trotz seiner autonomen Moral und Erlösungslehre für den Kulturfortschritt der Menschheit nicht mehr geleistet hat, so liegt es lediglich an der Verkoppelung seiner wertvollen praktischen mit einer grundverkehrten, in sich bankerotten theoretischen Hälfte und an der Entstellung und Verzerrung, welche sein Glaube an eine immanente sittliche Weltordnung durch den aus dem absoluten Illusionismus folgenden Indifferentismus erlitten hat. Dieser Indifferentismus hat die zum Buddhismus bekehrten Völker wie ein täglicher Opiumgenuß narkotisch eingelullt, hat ihre Tatkraft quietistisch gebrochen und jede Regung gesteigerten Kulturbedürfnisses durch seine Verachtung von Wissenschaft, Kunst und materiellem Gedeihen gelähmt; so hat er diesen Völkern ihre gesunden Instinkte unterbunden, sie aus dem lebendigen Prozeß der Geschichte ausgeschaltet, sie gewaltsam in träumerischer Unwissenheit erhalten und dadurch den unfehlbaren Keim zum Verfall auch des religiösen Lebens gepflanzt, das nur in einem wirklichen Kulturvolk eine höhere Stufe erlangen und die errungene behaupten kann. So gewiß das Christentum auf eine tiefere Stufe hätte herabsinken müssen, wenn seine einzigen Vertreter im Mittelalter unwissende und ungebildete Bettelmönche gewesen wären, so gewiß konnte der Buddhismus diesem Schicksal nicht entgehen, der wirklich im ersten Jahrtausend seines Bestehens keine anderen berufsmäßigen Vertreter hatte.

Wie der Brahmanismus meist nur aus der Periode seines Rückfalls in naturalistischen Henotheismus, also nicht nach seiner inneren Idee, sondern nach seiner exoterischen Erscheinungsform gekannt ist, so pflegt man auch den Buddhismus nicht in der Reinheit aufzufassen, wie er sie auf dem Gipfel seiner Entwickelung etwa ein halbes Jahrtausend nach Buddhas Tode erreicht hatte, sondern in den Formen des Verfalls und der Zersetzung, welche er im letzten Jahrtausend angenommen hat. Aber wenn man auch für dieses Verfahren an den heute zu beobachtenden buddhistischen Völkern und den zugänglicheren Quellen der Vergangenheit eine gewisse äußerliche und oberflächliche Rechtfertigung besitzt, so tut man doch damit dem Buddhismus ebenso unrecht, wie man dem Christentum tun würde, wenn man es nach den Beobachtungen eines Reisenden im heutigen Spanien, Griechenland oder Süditalien abschätzen wollte. So gewiß im Brahmanismus trotz allem Verfall die akosmistische Grundidee fortgelebt und die besten und edelsten Geister seiner Bekennerschaft begeistert und mit seiner exoterischen Erscheinungsform ausgesöhnt hat, so gewiß ist

Digitized by Google

auch im Buddhismus die echte Lehre nicht ausgestorben, sondern hat im stillen fortgewirkt.

Wie wir oben sahen, schließt der Buddhismus grundsätzlich den Unterschied eines esoterischen und exoterischen Standpunktes aus, kann sich aber tatsächlich gegen das Ansetzen einer esoterisch-exoterischen Hülle um den esoterischen Kern nicht wehren; denn er ist ursprünglich nur darauf angelegt, die Religion solcher zu sein, die mit der Welt und allen ihren Beziehungen gebrochen haben, und kann praktisch doch nicht umhin, die Ansammlung einer breiten Schicht halbfrommer Weltmenschen (affiliierten Laienbrüdern) um diese Schar von ganz Frommen (Bettelmönchen) zu dulden. Hiermit schleicht sich aber der Unterschied von Klerus und Laientum wieder ein, dessen Aufhebung die buddhistische Reform des Brahmanismus zum äußeren Hauptziel gehabt hatte; er tritt hier freilich nicht mehr als fester Kastenunterschied auf, sondern als flüssige Grenze zwischen Weltentsagenden und Kindern der Welt. Der Buddhismus kann dem buddhistisch-frommen, aber zur vollen Weltentsagung sich noch zu schwach fühlenden Bruder unmöglich die Toleranz verweigern, die er als dogmenlose Religion grundsätzlich jedem religiösen Standpunkt angedeihen lassen muß und kann; ebensowenig kann er es tadeln, wenn die ganz Frommen sich bemühen, den Wünschen der halb Frommen nach Belehrung und sittlicher Beratung zu entsprechen.

Namentlich tritt hier die Institution der Beichte in den Vordergrund, welche sich ebenso wie im Katholizismus als wirksamster Hebel zur Stärkung und Befestigung des klerikalen Einflusses auf das Laientum erweist. Zwar hat der buddhistische Geistliche keine Gnadenmittel zu spenden, als deren Vorbedingung er die Beichte fordern könnte, aber dafür fehlt es in einer atheistischen Religion an jedem Wechselverkehr, an jedem direkten Verhältnis zwischen Gott und Mensch, und dieser Mangel drängt von selbst zum religiösen Bekenntnisaustausch zwischen Mensch und Mensch. Das Gebet kann hier nur eine monologisierende Formulierung der erreichten Stufe des religiösen Bewußtseins und der Vorsätze zu weiterem Emporsteigen enthalten und erstarrt in dieser eingeschränkten Gestalt notwendig zu geistlosem Formelwesen und zu eintöniger Wiederholung des Eingelernten; die letzte Konsequenz dieses Verfalles zeigen die von Wind und Wasser getriebenen Gebetsräder, welche zugleich die zwecklose Kreisbewegung des All symbolisieren. Soll die Formulierung des jeweilig erreichten Zustandes des religiösen Bewußtseins konkrete Lebendigkeit be-

Digitized by Google

wahren, so braucht sie einen Zuhörer, der sie als Beichte entgegennimmt; hierbei gebührt aber natürlich einem frommen Kleriker der Vorrang.

Auf diese Weise entwickelt sich eine Wechselbeziehung zwischen Klerus und Laientum, indem der erstere bei seiner grundsätzlichen Verachtung der Arbeit in betreff seines Unterhaltes auf letzteres angewiesen ist und seinen geistlichen Beistand als Äquivalent dafür zu bieten hat; diese Wechselbeziehung muß aber, wie überall, im Klerus einen gewissen Kastengeist wecken und nähren, welcher auf egoistische Förderung der eigenen Standesinteressen abzielt. Im Buddhismus ist dies sogar in höherem Grade der Fall als in manchen anderen Religionen, weil das einzige Feste in demselben die Disziplinarvorschriften des zu klösterlichen Genossenschaften organisierten zölibatären Klerus sind, so daß die solidarischen Standesinteressen nicht bloß von dem Korpsgeist, sondern von einer fest zusammenhaltenden Organisation wahrgenommen werden. Diese klösterliche Organisation des mönchischen Klerus[1]) kehrt in allen buddhistischen Ländern wieder, wogegen der Buddhismus gegen die politische Organisation seiner Bekenner als gegen eine gleichgültige Angelegenheit der Scheinwelt sich so gleichgültig verhält, daß sogar die brahmanischen Kasten als eine allerdings zur Aufhebung bestimmte Buße für frühere Sünden vor ihm ihre Beschönigung finden konnten. Durch die Zulassung des Laientums trat aber auch unvermeidlich ein Verhältnis des Klerus zum Staat hervor, welches den klerikalen Interessen gemäß geregelt werden mußte, und so sieht sich der esoterische Buddhismus ganz ebenso wie das Urchristentum wider seinen Willen in das politische Getriebe zurückgerissen und hinein verflochten. Das hervorstechendste Beispiel dieses Abfalles von seiner ursprünglichen Idee bietet der theokratische Staat des Dalai Lama in Tibet, dessen priesterliches Zeremoniell bekanntlich eine so auffallende Ähnlichkeit mit demjenigen des römischen Papsttums zeigt, daß die ersten Entdecker derselben sie sich nur aus christlichem Einfluß zu erklären vermochten.

Es ist nun klar, daß die religiösen Bedürfnisse des an den echten Kern des Buddhismus ankristallisierenden Laientums wesentlich anderer Art sein mußten, als bei denen, die aus der Lehre

[1]) Die dem Christentum weit überlegene Toleranz des Buddhismus bekundet sich unter anderen auch darin, daß jedem jederzeit der Rücktritt aus dem Klosterleben ins Weltleben offen steht, daß jede Beeinträchtigung der Freiwilligkeit in religiösen Angelegenheiten grundsätzlich verschmäht wird.

Digitized by Google

ihre vollen Konsequenzen zogen; wer noch instinktiv so fest an der Scheinexistenz hing, daß er sein Herz durch die Hoffnung auf bloßes Erlöschen derselben nicht loszureißen vermochte, der konnte natürlich an einem bloß negativen Weltziel sich nicht begeistern, der brauchte einen Begriff des Nirvana, welcher ihm zwar Befreiung von den Leiden des irdischen Daseins, aber ohne Aufhebung der Existenz selbst versprach, eine Perspektive auf positive Seligkeit nach Analogie der brahmanischen, nur ohne Gott, kurz: ein atheistisches Paradies. Diese Gestalt mußte also der Nirvanagedanke annehmen, sobald das Laientum im Buddhismus festen Fuß gefaßt hatte und seine unvermeidliche Rückwirkung auf die Lehre des Klerus äußerte; dieser Umschwung erfolgte wahrscheinlich schon bald nach Christi Geburt. Hiermit war natürlich der praktische Hauptunterschied des Buddhismus vom Brahmanismus wieder aufgehoben, die Reinigung der Religion vom Eudämonismus; ja sogar, der Buddhismus war damit noch unter das Niveau des Brahmanismus hinabgesunken, weil er nicht wie dieser die persönliche Erlösung und Beseligung des Individuums als ein Stück Gotteserlösung und Gottesbeseligung anzusehen vermag, also den Egoismus in seiner Nacktheit, ohne abstrakt monistische Verhüllung, sich breit machen läßt. Hätten diejenigen recht, welche den metaphysischen Nihilismus und absoluten Illusionismus so widersinnig finden, daß sie die Möglichkeit seiner ernsthaften Konzeption in dem auf seinen Gipfel gelangten Buddhismus leugnen, dann wäre der ganze Buddhismus nicht mehr als ein geschichtlicher Fortschritt über den Brahmanismus hinaus zu achten, sondern als eine atheistisch-egoistische Entartung des reineren und tieferen Brahmagedankens beiseite zu schieben.

Der esoterische Buddhismus braucht zur Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses weder Gott noch Götter, weil er die sonst in diesen gesuchte Freiheit von der Welt bereits in seinem absoluten Illusionismus und dessen negativer Weltüberwindung besitzt; den exoterischen Buddhisten aber, welchen die Kraft zum Verzicht auf die Welt und, wie daraus erkennbar wird, die Kraft des Glaubens an den Illusionismus fehlt, sind auch die Götter nicht entbehrlich, in der Abhängigkeit von welchen sie zur religiösen Freiheit von der Welt gelangen können. Diesem Bedürfnis trägt nun der Buddhismus auf doppelte Weise Rechnung: erstens läßt er allen Völkern ihren bestehenden Götterhimmel, also auch den Indern den vedischen, beziehungsweise brahmanischen, und zweitens erhebt er nach brahmanischem Vorbild die großen Büßer

Digitized by Google

und Heiligen zu gottgleichen Wesen, also selbst zu Göttern, an ihrer Spitze den ersten und größten Buddha, Gautama Çakyamuni. Die im Volksglauben bestehenden Götter darf er unangefochten dulden, weil sie ja doch nur zum Reich der Illusion gehören, das hier bei dem Mangel jedes substantiellen Wesens noch viel nichtiger ist als im Brahmanismus; die vedische Götterwelt erleidet also im Buddhismus eine zweite, noch größere Abschwächung ihrer Bedeutung, als die erste ihr im Brahmanismus widerfahrene war, und sinkt zum bloßen Hofstaat Buddhas herab. Seine Heiligen, die Arhats (d. h. die von dem Fluch einer nochmaligen Geburt frei Gewordenen) und die Buddhas (d. h. die aus bloßem Erbarmen mit den leidenden Brüdern noch einmal zur Welt herabgestiegenen Arhats) kann der Buddhismus deshalb als Götter behandeln, weil ihre Macht, mit der Scheinwelt spielend zu schalten, ebenso wie diejenige der brahmanischen Jogis als eine der Göttermacht nicht nur gleiche, sondern gradezu überlegene gilt; sie repräsentieren das Heroentum der buddhistischen Religion, welches wegen seines menschlichen Ausgangspunktes bei gleicher übermenschlicher Machtsphäre für das Gemüt allemal ansprechender ist als das reine Göttertum.

Unter diesen Voraussetzungen ist es nicht zu verwundern, wenn der menschliche Stifter des Buddhismus, der zugleich typisches Urbild für seine Bekenner ist, durch seine Erhebung über alle anderen Buddhas und über alle unter diesen stehenden Volksgötter selbst zum höchsten Gott wird, zum eigentlichen Vertreter des Göttlichen in einer an und für sich atheistischen Religion. Weil er ursprünglich Mensch, dann Heros und zuletzt erst höchster Gott ist, hört er nicht auf, als Mensch, d. h. als menschlicher Religionsgründer, Wegweiser und Vorbild der Erlösung dem Herzen nahe zu stehen, während er andererseits den Thron des höchsten Gottes selbst einnimmt. Er bleibt echtes, nachahmungsfähiges Vorbild für alle Menschen, weil er auf Erden wahrer Mensch war und sich durch eigene menschliche Einsicht und Kraft zur Würde der Gottheit emporschwang (nicht wie Christus von Geburt an Gott und Mensch in einer Person war); er nimmt aber auch zugleich die Stelle des höchsten Gottes allein ein und braucht sie nicht (wie der zur Rechten Gottes sitzende Christus) mit einem anderen, eigentlichen Gott zu teilen. So ist er einerseits menschlich wahrer, andererseits göttlich konkurrenzloser und einziger als Christus, und darum steht er sowohl dem Herzen menschlich näher als dieser, als auch ist er geeigneter, als dieser es wäre, den

Digitized by Google

Mangel einer metaphysischen Gottheit ohne Rest zu ersetzen. Die mystische Schule, die besonders in China viel Anhänger hat, betrachtet den verklärten und erhöhten Buddha, oder das dem irdischen Çakyamuni entsprechende göttliche Wesen Dhjani-Buddha (ebenso wie die Christen den erhöhten Christus) als König des Himmelreiches oder „westlichen Paradieses", in welches im Unterschiede von dem nur den ganz Frommen zugänglichen Nirvana auch die halb Frommen und Laien hineinkommen können; dieses ursprünglich wohl nur als Zwischenstufe zwischen Sansara und Nirvana gedachte Paradies tritt als unendlich glückliches Reich der Seligen für die religiöse Vorstellung gänzlich an die Stelle des letzteren.

So bietet das Leben und die Person Buddhas in jeder Hinsicht den vortrefflichsten Anhaltspunkt für die Vorstellung, um sich zum Begriff der buddhistischen Erlösung aufzuschwingen, und es ist nur zu begreiflich, daß das Laientum diese Hilfe sich nicht entgehen ließ, sondern den ausgiebigsten Gebrauch von ihr machte; so wurde die feierliche Erinnerung an den verehrten Meister selbst zu einem Kultus, der mit Darbringung von Blumen und Wohlgerüchen, mit gemeinsamen Gebeten und Gesängen und mit Reden zum Andenken an seine Person und Wirksamkeit gefeiert wird, und die orientalische Phantasie erging sich in Legenden und Mythen, welche bei der großen Übereinstimmung der Motive mit den späteren christlichen oft selbst in kleinen Zügen eine auffallende Ähnlichkeit zeigen. Der esoterische Buddhismus glaubte diese pädagogisch wertvolle Entwickelung des Buddhakultus um so eher als unbedenklich tolerieren zu dürfen, als er selbst sich einerseits über die Frage der Präexistenz und Postexistenz jedes Individuums, also auch Gautamas, im unklaren befand und andererseits daran festhielt, daß, aus einem höheren Gesichtspunkt betrachtet, der Menschgott Buddha ebensosehr zur nichtigen Scheinwelt gehöre, wie das niedrige Gewürm am Boden.

Jedenfalls ist dieser Buddhakultus ein exoterisches Außenwerk am Buddhismus, das auf der Fiktion von der gottgleichen Macht jedes Arhat und Buddha beruht und mit dieser steht und fällt; dieses Außenwerk ist darum eine für die Idee des Buddhismus unwesentliche vorstellungsmäßige Vermittelung des Begriffs, weil jeder ebensogut wie Gautama Çakyamuni die Religion des gesunden Menschenverstandes aus sich selbst sollte erzeugen können, und weil jeder, ganz gleichgültig, ob er von dem Vorbilde Gautamas etwas gehört hat oder nicht, in sich selbst die Kraft finden kann

Digitized by Google

und soll, den Pfad der Erlösung zu wandeln. Hierin unterscheidet sich also der Buddhakultus grundwesentlich von dem Christuskultus, daß man wohl Buddhist sein kann, ohne von Gautama Çakyamuni zu wissen oder sich um ihn zu bekümmern, aber nicht Christ, ohne von Christus zu wissen und sich um dessen persönliches Erlösungswerk und um die subjektive Aneignung desselben zu bekümmern. Darum ist eine Reform des Buddhismus denkbar, in welcher der Buddhakultus wieder verschwindet, aber nicht eine Reform des Christentums, in welcher der Christuskultus verschwände; denn die Idee des Buddhismus besteht in der Selbsterlösung auf dem von selbst einleuchtenden (zufällig zuerst von Gautama gezeigten) Wege, die Idee des Christentums aber in der Erlösung der Menschheit durch das Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi, und in der subjektiven Aneignung dieses objektiven Erlösungswerkes.

Es liegt nahe, daß der Buddhismus dadurch entstellt wurde, wenn eine unwesentliche Zutat desselben, wie der Buddhakultus, zur Hauptsache in ihm erhoben wurde, und man darf sich in diesem Urteil nicht dadurch beirren lassen, daß damit seine Ähnlichkeit mit dem Christentum größer wurde, weil diese Ähnlichkeit nur eine äußere, scheinbare, durch Verrat am innersten Prinzip erkaufte und bei dem Mangel der christlichen Vorzüge doch wertlose ist. Der Buddha kann niemals mehr als ein singulärer Repräsentant, ein konkretes Beispiel der sittlichen Weltordnung sein; ihn zum Gott erheben, heißt mit dem illusionistischen Atheismus brechen, ohne doch das positive Absolute, die sittliche Weltordnung, zum Gott zu proklamieren, — heißt also die wahre Reformchance des Buddhismus durch eine seitliche Abschweifung preisgeben und die Empfindung für das Bedürfnis nach einer solchen Reform abstumpfen. Was dem Buddha vor allen Dingen fehlt, ist die Fähigkeit, Objekt eines religiösen Verhältnisses zu werden; er ist ein Stellvertreter des fehlenden Gottes nur für die religiöse Vorstellung, nicht für das religiöse Gefühl, wie Christus es zu sein vermag. Zwar ist er Verkündiger der Erlösungswahrheit, Vorbild des Erlösungsprozesses und König des Himmelreiches, vereinigt also ein prophetisches, priesterliches und königliches Amt in sich wie Christus; aber er lebt nicht wie dieser in seiner Gemeinde, ist nicht unter je zweien, die in seinem Namen versammelt sind, und wohnt nicht jedem einzelnen ein, der an ihn glaubt. Er ist Lehrer und Vorbild als Mensch in einer für die Gegenwart toten Vergangenheit, und König seines Reiches nur als transzendentes himmlisches

Digitized by Google

Wesen; er ist nicht dem Herzen des Frommen immanent, steht in keiner lebendigen Gemeinschaft mit ihm, sondern thront fern in unnahbarer Ruhe und Seligkeit, die zu stören dem Menschen ein Frevel wäre, wenn es ihm möglich wäre. Nur Erinnerung und Hoffnung verknüpfen mit ihm; für die Gegenwart gibt es keine Beziehung zu ihm. Die Beobachtung seiner Lehre und die Pflege des Andenkens an sein Erdenwallen müssen für das mangelnde religiöse Verhältnis Ersatz gewähren, und darum drückt sich äußerlich der Buddhakultus am auffallendsten in einer abergläubischen Reliquienverehrung aus, die bis zum abgeschmacktesten Unfug übertrieben wird.[1])

Noch schlimmere Gefahren als der Buddhakultus mußte aber die Einverleibung der Göttersysteme der bekehrten Völker mit sich bringen, und die großen Verschiedenheiten, welche der Buddhismus in verschiedenen Ländern zeigt, stammen wesentlich aus den unvermeidlichen Rückwirkungen des tolerierten Volksglaubens auf die importierte religiöse Weltanschauung. Mit dem alten Götterglauben behauptete sich naturgemäß auch ein Stück des alten Kultus, der nun, aus dem Gesichtspunkt einer höheren Stufe des religiösen Bewußtseins gesehen, notwendig als Aberglaube sich darstellte, und die Anerkennung des brahmanischen Götterhimmels zog auch diejenige der brahmanischen Höllen nach sich, in welchen die Verstorbenen die Zwischenzeiten zwischen Tod und neuer Geburt zu verbringen hatten. In der so gegebenen Dreiteilung der Welt in Himmel, Erde und Höllen tummelt sich die indische Phantasie nach Herzenslust; denn wo alle Wirklichkeit doch bloß unwahre Illusion ist, findet das Bedenken, sich in unwahre Illusionen zu verirren, keinen Boden mehr. Somit hindert der illusionistische Atheismus ebensowenig wie der abstrakte Monismus oder der christliche Monotheismus daran, in himmlischen und höllischen Heerscharen zu schwelgen, und es muß erst ein realistischer Atheismus oder ein konkreter Monismus seine Kraft entfalten, um mit diesem Phantasiespuk kehraus zu machen, welcher auf allen drei genannten Stufen doch bloß als ein abergläubisches, aber hartnäckiges Überlebsel des naturalistischen Henotheismus gelten kann.

Nur ein solcher Verfall des Buddhismus, wie wir ihn geschildert haben, macht es erklärlich, daß er in seinem Heimatlande

[1]) Vgl. zu diesem Abschnitt: Köppen, „Die Religion des Buddha"; Oldenberg, „Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde", 4. Aufl.; Walleser, „Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus", 1904.

Digitized by Google

von dem Brahmanismus durch Gewalt wieder verdrängt werden konnte, weil der exoterische Brahmanismus und der exoterische Buddhismus sich für das Auge des Laien in der Tat zu wenig unterschieden, um für diesen Unterschied die höchste Kraft des Widerstandes gegen die Gewalt der Sieger einzusetzen. Nur ein solcher Verfall macht es ferner begreiflich, daß dem Buddhismus bis heute die spekulative Energie gefehlt hat, eine Reform aus sich zu erzeugen, welche durch Beseitigung seiner immanenten Widersprüche und durch Ausbildung seines positiven Ethizismus den Bankerott des abstrakten Monismus zur Staffel benutzt hätte, um auf ihr den konkreten Monismus als Postulat des religiös-ethischen Bewußtseins zu errichten. Es ist aber darum noch nicht darüber abzusprechen, daß dem Buddhismus eine Reform, die ihm aus eigener Kraft der Entwickelung nicht erringbar war, auch dann noch unerreichbar bleiben sollte, wenn der konkrete Monismus in Europa festen Fuß gefaßt haben wird und durch fortgesetzte Steigerung der Kulturbeziehungen und des Ideenaustausches zwischen Europa und Asien ihm von außen her als reife Idee entgegengebracht wird.

Es ist schwer zu glauben, daß eine Religion, welche an Bekennerzahl allen anderen voransteht und durch manche ihrer Ideen aller künftigen Religionsentwickelung zum Vorbild dienen muß, zur bloßen Stagnation oder gar zum dereinstigen Untergang ohne Rest bestimmt sein sollte, während sie doch durch ihren gänzlichen Mangel an geoffenbarten Dogmen und heteronomen Geboten einer sachgemäßen Reform einen so geringen Widerstand wie keine andere entgegensetzt. Wenn man Südostasien als ein eigentümliches Kulturgebiet betrachten muß, als das einzige auf Erden, welches neben der christlich occidentalischen Kultur seine geistige Selbständigkeit bisher zu behaupten vermocht hat, und wenn der Buddhismus zweifellos die höchste Entwickelungsstufe des religiösen Bewußtseins in diesem Kulturgebiet darstellt, so scheint der Gedanke nicht zu fern zu liegen, daß, wie die künftige gemeinsame Weltkultur sich auf dem Austausch der occidentalischen und orientalischen Kulturerrungenschaften erbauen muß, so auch die künftige Weltreligion aus einer Synthese der bleibend wertvollen religiösen Ideen im Buddhismus und Christentum entspringen muß. Darum scheint es nicht uninteressant, zum Schluß einen Blick darauf zu werfen, wie eine Reform des Buddhismus sich gestalten müßte, welche, auf einer immanenten Kritik desselben fußend, die positiv wertvollen und haltbaren Elemente des-

Digitized by Google

selben zu einer widerspruchslosen religiösen Weltanschauung erweitert.

Als den Grundwiderspruch im Buddhismus hatten wir das Nebeneinanderbestehen des Illusionismus und Ethizismus, eines negativen und eines positiven Absoluten, des eine Welt scheinenden Nichts und der sittlichen Weltordnung erkannt, und hatten begriffen, daß der theoretische Illusionismus nur den negativen Wert besitzt, die *reductio ad absurdum* des brahmanischen abstrakten Monismus, d. h. die geschichtliche Bankerotterklärung einer von verkehrtem Ausgangspunkt anhebenden Erkenntnistheorie und Metaphysik zu sein, daß hingegen der Glaube an die sittliche Weltordnung die instinktive Reaktion des gesunden und energischen sittlichen Bewußtseins gegen die bankerotte Theorie und ihre absurde praktische Konsequenz des absoluten Indifferentismus bildet. Die sittliche Weltordnung, welche als ewige, unvergängliche, letzten Endes immer siegreiche Macht wie eine hypostasierte Kraft auftritt, muß also als das allein wahre und positive Absolute festgehalten werden, welches ebensosehr über der Welt erhaben dasteht, als es ihr beständig immanent ist und in jedem geistigen Individuum seine immanente Wirksamkeit entfaltet und bewährt. Diese sittliche Weltordnung ist zwar eine Einheit, aber nicht wie das eigenschaftslose Brahma eine abstrakte, jede Mannigfaltigkeit von sich ausschließende Einheit; sie ist vielmehr eine die Vielheit ihrer idealen Momente in sich schließende, in sich mannigfaltige und organisch gegliederte, d. h. konkrete Einheit. Hiermit wäre also ein inhaltlich bestimmtes, positiv seiendes Absolutes gewonnen, also der Atheismus prinzipiell überwunden, und das vom Brahmanismus vergeblich gesuchte wahre Sein gefunden; zugleich wäre hiermit die Möglichkeit eröffnet, die in der religiösen Erlösung angestrebte Versöhnung mit der sittlichen Weltordnung als die Erringung des wahren religiösen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott aufzufassen.

Der Brahmanismus sucht ein religiöses Verhältnis zum Absoluten zu gewinnen, aber er kann nicht damit reussieren, weil er ein schlechthin unbestimmtes Absolutes im Auge hat, das ebensowenig eines konkreten Verhältnisses wie eines wirklichen Seins fähig ist; der Buddhismus schüttet das Kind mit dem Bade aus, indem er das auf diesem Wege vergebliche Streben ganz verwirft und sich bei seinem negativen Verhältnis zur Welt als einem hinreichenden Ersatz für ein positives religiöses Verhältnis zu Gott beruhigt. Darum steht der Brahmanismus, der sich trotz der Ver-

Digitized by Google

geblichkeit seiner Bemühungen von dem fortdauernden Streben nach Gewinnung eines positiven Verhältnisses zu Gott nicht abschrecken läßt, in diesem Punkte in religiöser Hinsicht höher als der Buddhismus, der ihn durch die Einsicht in die Unmöglichkeit seines Strebens intellektuell überragt; erst beide zusammen, die brahmanische Mystik im Verein mit der buddhistischen Ethik repräsentieren den religiösen Gesamtbesitz des indischen Volksstammes und verdienen beide bei einer Reform desselben ihre Berücksichtigung. Sie finden dieselbe, wenn die Versöhnung mit der sittlichen Weltordnung zugleich als die Wiedergewinnung der ungetrübten Einheit mit der immanenten Gottheit aufgefaßt wird, wenn das Streben nach mystischer Einswerdung sich nicht mehr auf ein unbestimmtes leeres Sein, sondern auf ein mit dem bestimmten geistigen Inhalt der sittlichen Weltordnung erfülltes Sein richtet.

Nun ist aber eine sittliche Weltordnung nur möglich, wenn die Individuen und die Naturbedingungen ihres Daseins und Lebens mehr als ein wahrheitsloser Schein, wenn sie mindestens eine objektiv gesetzte Erscheinung von einer, wenn auch nur phänomenalen, Realität sind und die Naturordnung ihres Daseins und natürlichen Lebens eine gesetzmäßige feste Basis für das Walten der sittlichen Weltordnung bildet. Wenn mein Nächster bloßer Schein ohne alle Wahrheit ist, so ist es gleichgültig, wie ich ihn behandele, und wenn ich selbst bloßer Schein bin, so ist der subjektive Schein meiner sittlichen Verantwortlichkeit gewiß erst recht ein nichtiger, wahrheitsloser Schein, dem ich keine Rechnung zu tragen brauche; nur wenn ich selbst eine reale geistige Persönlichkeit bin, kann ich ein sittliches Reich des Geistes durch mein Handeln erbauen helfen, und nur wenn der Illusionismus falsch und der transzendentale Realismus wahr ist, d. h. nur wenn meinen Vorstellungen anderer Personen die transzendente Realität anderer Personen entspricht, kann ich sie als Bausteine und als Helfer bei dieser Arbeit verwenden. Die sittliche Weltordnung schließt demnach als Bedingung ihrer Möglichkeit, als unerläßliche Voraussetzung ihrer selbst, eine gesetzmäßige Naturordnung in einer Sphäre transzendent-realer Individuation in sich, oder mit anderen Worten: das Absolute kann nicht als ethische Idee bestimmt sein, ohne zugleich als Naturidee bestimmt zu sein, und ohne die innere Mannigfaltigkeit der Naturidee oder die Vielheit der natürlichen Partialideen zur objektiven Realität individueller Existenz aus sich herauszusetzen. Die sittliche Weltordnung kann

Digitized by Google

nicht als das Absolute hingestellt werden, ohne sich eben dadurch zugleich zum realen Weltgrund, zum absoluten Grund einer natürlichen individualisierten Wirklichkeit zu erweitern und zu verdichten. Wie das Absolute als sittlicher Weltgrund jedem einzelnen sittlichen Vorgang immanent ist und doch in keinem einzelnen und auch nicht in der Gesamtheit aller aufgeht, sondern als potentiell unendlicher Grund alles Geschehens alle Wirklichkeit transzendent überragt, so ist das Absolute auch als natürlicher Weltgrund auf konkrete Weise in jedem Einzeldasein und in der konkreten Fülle der gesamten Wirklichkeit, ohne darum in den Einzelheiten oder ihrer Totalität aufzugehen und auf ein transzendentes Sein in der konkreten Mannigfaltigkeit seiner idealen Momente zu verzichten. Dies ist der konkrete Monismus, wie er mit Notwendigkeit aus dem Begriff der sittlichen Weltordnung folgt, im Gegensatz zu dem abstrakten Monismus, der zur wahren Einheit zu gelangen wähnt, indem er die Vielheit des konkret Seienden von der Einheit ausschließt, anstatt sie in dieselbe einzuschließen.

Mit der Realität des Weltprozesses wäre ebensowohl der Illusionismus wie seine praktischen Konsequenzen, der Quietismus und Indifferentismus aufgehoben und in das Gegenteil verkehrt; indem der Weltprozeß aufhört, ein zweckloser Kreislauf von Illusionen zu sein, wird erst die Möglichkeit eröffnet, das negative buddhistische Endziel, welches wegen seiner unendlichen Ferne nur ein Scheinziel ist, als wirkliches Ziel des Prozesses und diesen letzteren als reales Mittel zu diesem Ziel ins Auge zu fassen. Der Buddhismus will den Weltprozeß als teleologischen Entwickelungsgang der universellen Erlösung betrachten, insofern nach und nach alle Kreatur durch die menschliche Geistesform hindurch und vermittelst dieser in Nirvana eingehen soll; aber er macht diese seine religiöse Grundtendenz zu einer leeren Velleität, insofern er durch die illusorische Subjektivität der zeitlichen und räumlichen Form des Weltprozesses sich die Möglichkeit raubt, denselben endlich zu denken. Dadurch wird die sittliche Weltordnung, welche als teleologische universale Heilsordnung oder Erlösungsordnung gemeint ist, mit in das Niveau des zwecklosen illusorischen Naturkreislaufes herabgezerrt.

Dieser Entstellung gegenüber muß die sittliche Weltordnung in ihrer religiösen teleologischen Bedeutung restituiert werden, und dies geschieht, sobald der Weltprozeß in seiner Totalität als ein realer, und damit auch endlicher begriffen wird. Dann wird die Teilnahme und Mitarbeit jedes einzelnen an dem Weltprozeß,

Digitized by Google

als an dem Mittel zur Universalerlösung, religiös-ethische Pflicht; d. h. die Korrektur, welche der Buddhismus an der religiösen Moral des Brahmanismus vorgenommen hatte, wird, wie es der Idee dieser fraglichen Reform entspricht, noch eine Stufe weiter geführt. Im esoterischen Brahmanismus gab es gar keine Unterlassungssünden, nur Begehungssünden, und zwar war jede Tat, gleichviel welchen Inhaltes, schon als Begehung ein Verstoß gegen die Idee; im Buddhismus gibt es bereits Unterlassungssünden, nämlich die Unterlassung solcher Handlungen, welche das Mitleid mit dem natürlichen oder geistlichen Zustand der Mitmenschen erfordert; in dem Reformbuddhismus würde sich jede Unterlassung als Sünde darstellen, welche eine Gelegenheit zur Förderung des realen Weltprozesses unbenutzt läßt, weil dies ein Verstoß gegen das universelle Mitleid wäre, welches die tunlichste Förderung des Mittels zum Ziele der Universalerlösung verlangt. Somit wäre das Benutzen jeder Gelegenheit zum Handeln und das Aufsuchen und Herbeiführen solcher Gelegenheiten als religiös-ethische Pflicht und damit der indifferentistische Quietismus als die prinzipielle Sünde proklamiert, d. h. die sittliche Weltordnung im Gegensatz zu allem passiven und träumerischen sich auf sich Zurückziehen als rüstige Mitarbeit am realen Weltprozeß, als unablässiges Kämpfen und Ringen zu ihrer immer vollkommeneren Verwirklichung interpretiert. Durch diese Herausstellung des im Begriff der sittlichen Weltordnung Enthaltenen würde der Buddhismus alles dasjenige abstreifen, was ihn zu einer kulturfeindlichen, geschichtswidrigen Erscheinung macht, was an ihm lähmend und einschläfernd, erschlaffend und verdummend auf die Völker seines Herrschaftsbereiches wirkt: den Illusionismus und indifferentistischen Quietismus; er würde vielmehr sich dem aktiven und energischen Charakter der altgermanischen Sittlichkeit annähern, ohne irgendeinen der ihm eigentümlichen Vorzüge einzubüßen.

Am wenigsten hätte der Buddhismus nötig, das A und O seiner Weltanschauung, den Ausgangspunkt und Endpunkt seiner Gedankenwelt, die pessimistische Basis und das negative Endziel in einer solchen Reform preiszugeben. Die Wahrheit des Pessimismus im weitesten ausnahmslosesten Sinne bliebe nach wie vor die unverrückbare Grundlage seines Standpunktes, welche alle optimistischen Illusionen und eudämonistischen Hoffnungen schlechterdings ausschließt, also auch jedes andere Endziel des Prozesses als ein rein negatives (Nirvana im universellen Sinne eines Erlöschens der gesamten Phänomenalität) unmöglich machte.

Digitized by Google

Nur dieser unbedingte eudämonologische Pessimismus, welcher die optimistische Zuversicht auf die endliche Erlangung des bestmöglichen eudämonologischen Zustandes des Alls (Nirvana) nicht aus- sondern einschließt, kann ihm jene ihm eigentümliche Hoheit der Selbstverleugnung und Freiheit von egoistischem Eudämonismus sicherstellen, durch welche er sich schon jetzt vor allen anderen Religionen auszeichnet, und welche er in noch höherem Grade besitzen würde, wenn er auf die Seelenwanderungslehre verzichten wollte.

Diese Lehre war in dem illusionistischen Kreislauf eine Notwendigkeit, wenn überhaupt von einer sittlichen Weltordnung sollte die Rede sein können, brachte aber auch die Gefahr mit sich, anstatt der universellen Erlösung in egoistischer Engherzigkeit bloß die individuelle, das seitliche Hinausretten der eigenen Persönlichkeit aus dem zwecklosen Kreislauf der Leiden zum Strebensziel zu machen; in einem realen Weltprozeß, welcher als teleologisches Mittel zur endlichen Herbeiführung der universellen Erlösung dient, macht die doppelte Einheit des substantiellen Wesens und des absoluten Zweckes solche künstliche und bedenkliche Hilfshypothesen überflüssig. Der beschränkte Gesichtspunkt vieler individueller Separaterlösungen vom Übel des Daseins verschwindet hier vor der großartigen Perspektive eines einheitlichen Universalerlösungsprozesses, dessen einheitliches absolutes Subjekt der die sittliche und natürliche Weltordnung zu seinem Inhalt habende absolute Geist ist; dieser Geist wäre dann zugleich transzendenter Weltgrund und immanentes Weltwesen, und als alles dies zusammengenommen Objekt des religiösen Verhältnisses, d. h. Gott.

Eine solche über die Stufe des Buddhismus hinausführende Reform kann, wie schon oben bemerkt, nicht vom Buddhismus selbst aus eigener Kraft hervorgehen, sondern nur aus einer Entwickelungsrichtung, welche den Glauben an die Realität der Welt und ihres Prozesses zur unverrückbaren Grundlage hat; denn der abstrakte Monismus kann theoretisch vom Akosmismus und Illusionismus, praktisch vom Quietismus und Indifferentismus nicht los und ist darum außer stande, die idealistische Erlösungsreligion selbsttätig zu einer realistischen Erlösungsreligion umzuwandeln. Der abstrakte Monismus will nämlich seinem Gott zu viel auf einmal geben; indem er dem Objekt des religiösen Verhältnisses nicht weniger als alles geben zu können meint, läßt er für das Subjekt desselben, den Menschen, keine Realität mehr übrig und zerstört damit die Realität des religiösen Verhältnisses selbst.

Digitized by Google

Als weitere Folge hiervon ergibt sich dann, daß der Zweck der Beraubung des Menschen zugunsten Gottes obenein verfehlt wird. Denn indem die objektive Phänomenalität der empirischen Realität zur Illusion herabgesetzt wird, wird der gesamte in Gott hinein projizierte Inhalt des Seins zu einem unwahren Schein verflüchtigt, wird Gott alles wirklichen Inhaltes entleert; indem man Gott nicht weniger als Alles geben wollte, gab man ihm — Nichts. So wird durch den abstrakten Monismus das religiöse Verhältnis von seiner objektiven, göttlichen Seite her mittelbar ebenso zerstört wie unmittelbar von seiner subjektiven menschlichen Seite her; weil aber der abstrakte Monismus in Indien aus einem über das Ziel hinausschießenden Eifer des religiösen Bewußtseins entsprang, darum schließt letzteres die Augen vor der Konsequenz seiner Selbstaufhebung und bleibt in den abstrakt-monistischen Vorstellungskreis gebannt, in den es sich einmal verrannt hat. Der Buddhismus scheint dem letzten Ziele des religiösen Entwickelungsganges in mancher Hinsicht näher zu sein als irgend eine andere Religion; aber er hat die Besteigung des Berges von einer Seite her unternommen, wo eine steile unersteigliche Wand ihn vom höchsten Gipfel trennt. Es bleibt ihm nur ein Schritt zu tun übrig; aber diesen einen Schritt aus eigner Kraft zu tun, dazu ist er seiner Natur nach unfähig.

Hierin liegt der Grund, weshalb wir umkehren müssen, um die Entwickelung des religiösen Bewußtseins auf andere Bahnen zu verfolgen, welche zunächst zwar dem höchsten Ziele ferner bleiben, aber die Möglichkeit gewähren, sich demselben allmählich, wenn auch auf weiteren Umwegen zu nähern. Diese Bahnen setzen die Realität der Welt und ihres Prozesses voraus und suchen dessenungeachtet zur Einheit der Gottheit und zur Einheit mit der Gottheit vorzudringen; wir werden sehen, wie bei dieser Ausbildung beider Glieder des religiösen Verhältnisses zwar nicht wie in Indien die Glieder selbst, wohl aber das verknüpfende Band, d. h. das Verhältnis als solches, in Gefahr gerät, und wie schließlich das Bestreben des religiösen Bewußtseins, die Einheit der beiden Glieder festzuhalten und durchzubilden, zu eben jener Stufe des konkreten Monismus führen muß, welche auf dem Wege des abstrakten Monismus direkt nicht zu erreichen war.

II. Der Theismus.

1. Der primitive Monotheismus.

a) Der naturalistische Henotheismus des alten Israel.

Die Israeliten gehörten nach ihrer Stammestradition zu den Nomadenvölkern, welche ein halbes Jahrtausend über Ägypten geherrscht hatten und durch die allmähliche nationale Restauration des Reiches schrittweise zurückgedrängt wurden. Die Israeliten scheinen vor und nach der ägyptischen Zeit noch keinen besonderen Stamm gebildet zu haben, sondern erst dadurch zu einem Stamme aus der Masse der übrigen semitischen Nomaden ausgesondert zu sein, daß ein bestimmter Schub der Rückwanderung zu gemeinsamen Schicksalen eines nomadischen Wanderlebens verknüpft wurde und schließlich den Bewohnern des Jordantales ihre Ansiedelungen wegnahm. Das ganze nationale Volksbewußtsein stützt sich auf diesen Auszug aus Ägypten und die gemeinsamen Schicksale der Wanderung und Eroberung, während alles weiter Zurückliegende lediglich mythischen und sagenhaften Charakter hat; hieraus rechtfertigt sich ebensosehr der Schluß auf die Entstehung des Stammes aus diesem Rückwanderungsschub, wie sich die spezifisch nationale und historische Färbung des religiösen Stammesbewußtseins daraus erklärt.

Es liegt nicht der geringste Grund zu der Annahme vor, daß die Vorfahren der Israeliten in Ägypten andere Götter verehrt haben als die Hyksos, von denen sie einen Teil bildeten. Demnach muß ein Hauptname ihres Hauptgottes in jener Zeit Seth gewesen sein, und in der Tat findet sich dieser Name in der Stammtafel des Elohisten unmittelbar hinter Adam.[1]) Adam ist wie Yama und Yima ein alter Himmelsgott, der zum Urmenschen herabgesunken ist, als jüngere Götter den Vater der Götter und Menschen verdunkelten[2]); Seth und Adam entsprechen genau dem Kronos und Uranos,

[1]) 1. Mos. 5, 1—6.

[2]) Phönizisch entspricht ihm Epigeios, der gleich Uranos ist. Seine Frauen sind Lilith oder Lamia, die Göttin der Nacht, und seine Schwester

Der Name Seth hat sich später bei allen Semiten verloren, also auch bei den Israeliten[1]); er wurde ersetzt durch El (der Starke), oder mit dem bestimmten Artikel ha-El, babylonisch Il, Ilu, arabisch Ilah oder al Ilah (Allah). Verwandt ist damit der Plural Elohim, dessen Singular Eloah erst spät auftaucht, und dessen Etymologie noch unsicher ist. El erhält öfters Zusätze wie El Eljon (der starke Höchste, phönizisch Eljun), El Schaddai[2]) (der starke Mächtige, auch phönizisch), oder wird ersetzt durch ehrende Bezeichnungen wie Adonai (Monseigneur, phönizisch Adonis) oder Melech (König, in anderen Formen und Zusammensetzungen Melech, Milcom, Adramelech, Anamelech, weiblich Melecheth, die Himmelskönigin). Auch Ba-El oder Baal oder Bel war ebenso bei den Israeliten wie bei vielen anderen Semiten ein ganz gebräuchlicher Name für den höchsten Gott, wie aus den (noch in Sauls Familie üblichen) Namen hervorgeht, die Kompositionen mit dem Worte Baal darstellen und später zum Teil umgewandelt wurden, indem Jo (Jaho) an die Stelle von Baal trat.[3]) Dieser Gott hatte alle Züge an sich, welche er auch bei den übrigen Semiten in der älteren Zeit besaß, bevor der Kultus orgiastisch entartete; er ist Gott der Gluthitze und des Glanzes, also Einheit von Sonnen- und Gewittergott, der aber zugleich die Attribute der verdrängten Himmelsgötter an sich gerissen hat.

Ein Haupthimmelsgott der Semiten war Ab-ram (Vater der Höhe) mit seiner Göttin Sarai (Heldin, Kriegsgöttin, Himmelskönigin gleich Melecheth oder Alilat). Abram hieß auch Ab-Aud, und wurde später als alter Greis dargestellt; seine Bildsäule in der Kaaba zu Mekka wurde erst von Mohammed zerstört. Auch alle übrigen Vorfahren der Stammestafeln bis zur ägyptischen Zeit sind als alte Götter zu betrachten, von denen das Volk sich herleitete, die also zu heroischen Ahnengestalten herabsanken, als später der Hauptstammesgott immer dringender die Alleinherr-

---

Eva oder Adama (Gäa). Adam war nach dem Talmud mannweiblich (mit zwei Gesichtern), Eva ist nur seine weibliche Seite oder Hälfte, die von ihm abgelöst wird (diese mythologische Grundlage schimmert noch in der biblischen Entstehung der Eva aus der Rippe Adams hindurch).

[1]) Vielleicht hängt Sched (Dämon) und Schedim (Götzen) mit Seth zusammen, die beide wieder verwandt sind mit Schaddai (der Mächtige).

[2]) Nach 2. Mos. 6, 2 wäre dies recht eigentlich der Gottesname der Israeliten vor Einführung des Namens Jaho gewesen, was besonders geeignet scheint, die Vermutung einer Verwandtschaft zwischen den Worten Seth und Schaddai zu bekräftigen.

[3]) Z. B. Ischjo für Ischbaal, 1. Sam. 14, 49.

Digitized by Google

schaft beanspruchte. Manche Züge sind diesen Gestalten erhalten geblieben, welche dem vergleichenden Mythologen einen gewissen Anhalt für Rekonstruktionsversuche gewähren; die bis jetzt angestellten bieten freilich noch zu wenig sichere Ausbeute, um hier genauer auf dieselben einzugehen.[1]) Zweifellos ist der mythologische Gegensatz der Zwillinge Jakob (oder Israel) und Esau (phönizisch Hypsuranios und Usoos), welche wie alle Zwillinge den Gegensatz von Licht und Dunkel, wohltätiger Sonnenwärme und verderblicher Hitze darstellen. Israel war zuerst Gottesname, dann Name des Stammvaters und wurde erst in dritter Reihe Stammesname oder Volksname; in diesem Gottesnamen und den an ihn geknüpften Mythen zeigt sich deutlich, daß auch der Stammesgott der Israeliten sowie der der übrigen semitischen Kulturvölker einmal Sonnengott war und diesen Charakter nur mehr als bei den übrigen Kultursemiten hat in den Hintergrund treten lassen zugunsten des uralten Himmelsgottes der Nomaden, dessen Attribute er mit den seinigen vereinigt.

Dem männlichen Hauptgott zur Seite stand eine weibliche Göttin (Alilat, Melecheth, Aschera-Astarte), die Himmelskönigin, welche besonders von dem weiblichen Teil der Bevölkerung angebetet wurde. So wenig Baal, Melech und Adonai Namen für ausländische Götter waren, so wenig Aschera-Astarte und Melecheth; erst die spätere Polemik hat beide dazu gestempelt auf Grund der historischen Fiktion, daß die Israeliten seit dem Auszug aus Ägypten dem Monotheismus des Jaho gehuldigt hätten. Es wäre kein Wunder, wenn die späteren Chronisten jede Spur von Zeugnissen gegen die geschichtliche Wahrheit dieser Annahme verwischt hätten; nur das ist zu verwundern, daß bei den späteren tendenziösen Redaktionen der kanonischen Bücher solche Spuren stehen geblieben sind. So erhellt z. B. aus Amos 5, 25—26 und Ezechiel 20, 5—26, daß die Israeliten vor der Gewinnung fester Sitze nicht dem Jaho huldigten, sondern von Herzen an den Göttern ihrer Väter hingen, was vom Standpunkt des Glaubens an eine Offenbarung Jahos durch Moses natürlich als sträflicher Ungehorsam erscheint. Die Hartnäckigkeit, mit welcher das israelitische Volk bis zu seiner Auflösung durch die Exile an dem Baal-Astarte-Kultus trotz aller Abmahnungen der Propheten und Jaho-

[1]) Vgl. Julius Braun, „Naturgeschichte der Sage"; Ignaz Goldziher, „Der Mythos bei den Hebräern, und seine geschichtliche Entwickelung"; Julius Popper, „Der Ursprung des Monotheismus", Bd. I. Kritik der Patriarchengeschichte; Gunkel, „Genesis, übersetzt und erklärt".

priester hing, wäre unter dieser Voraussetzung der biblischen Schriftsteller ganz unerklärlich, und Stellen wie Jeremias 44, 15 bis 19 lassen deutlich erkennen, daß das Volk bis zum babylonischen Exil den Kultus der Himmelskönigin (Melecheth) als sein angestammtes Recht und überkommene Gewohnheit betrachtete.

Ebenso war das Volk gewöhnt, gewissen verderblichen Gottheiten, z. B. dem bösen Wüstengott Azazel (Azhi dahaka) Opfer zu spenden, und diese Gewohnheit saß so fest, daß selbst die nachexilischen Gesetzbücher mit derselben paktieren zu müssen glaubten und bestimmten, daß am Versöhnungstage der zweite Bock mit der Schuld des Volkes symbolisch belastet zum Azazel in die Wüste hinausgejagt werden solle.[1]) Außerdem bestand ein volkstümlicher Gestirndienst[2]), sowohl der Sonne und des Mondes (Neumonds- und Vollmonds-Feste) als der übrigen Sterne, die den Israeliten wie allen Naturvölkern für belebte göttliche Wesen galten[3]) und an den Volksschicksalen tätigen Anteil nahmen.[4]) Auch Winde, flammend Feuer, Hagel, Schnee usw. genossen göttliche Verehrung und gehörten zu den Elohim, die später zu Engeln des monotheistischen Gottes herabgesetzt wurden[5]), ebenso wie das Himmelsheer der Gestirne sich nachher damit begnügen mußte, den Hofstaat Jahos zu bilden[6]) und unter den Heidenvölkern seine Götterrolle von Jahos Gnaden weiter zu spielen.[7]) Daß ferner ein ausgedehnter Glaube an Naturgottheiten niederen Ranges, Dämonen und Geister verschiedener Art bestand, bedarf kaum der Erwähnung; wohl aber darf daran erinnert werden, daß der Kultus der Teraphim, d. h. Familien- und Hausgötter untergeordneter Art (Laren) zu den Zeiten der Könige noch anstandslos gepflegt wurde, und daß erst kurze Zeit vor dem Exil gegen diesen Kultus, und zwar wesentlich wegen der mit demselben verbundenen Bilderverehrung, ernstlich eingeschritten wurde. Neben den Elohim oder Göttern standen die Söhne der Elohim[8]), göttliche Wesen, die selbst noch zum Kreise der Elohim gehören[9]), und aus deren Verbindung mit menschlichen Weibern die Heroen hervorgehen.[10]) Unter den Heroen spielt eine wichtige Rolle der Sonnenheros Simson. Bei den israelitischen Heroen ist es noch schwerer als bei denen anderer Völker zu bestimmen, inwieweit alte Götter auf menschliches Niveau herabgesunken, und inwieweit geschichtliche Figuren durch Bekleidung mit Zügen des Göttermythos über

[1]) 3. Mos. 16. [2]) 5. Mos. 4, 19. [3]) Hiob 38, 7. [4]) Richt. 5, 20. [5]) Ps. 104, 4; 148, 8. [6]) 1. Kön. 22, 19. [7]) 5. Mos. 4, 19. [8]) 1. Mos. 6, 1—2. [9]) Hiob 1, 6; 2, 1. [10]) 1. Mos. 6, 4.

Digitized by Google

die menschliche Sphäre emporgehoben sind; denn der spätere Monotheismus hat nicht nur dahin gewirkt, viel mehr Götter als anderswo zu Heroen herabzudrücken, sondern er hat auch einen Teil der Heroen des Mythos wie der Legende nachträglich nochmals umgewandelt, und zwar in Heilige und Offenbarungsträger des wahren Gottes.

Die israelitische Religion vor den Propheten war demnach ein naturalistischer Henotheismus, welcher sich während der Zeit des Nomadenlebens sicherlich in keinem Zuge von demjenigen der nomadischen semitischen Nachbarstämme unterschied, und welcher nach der Ansiedelung im Jordantale zwischen der Religion der Babylonier und Phönizier einerseits und derjenigen der Wüstennomaden andererseits ebenso die Mitte hielt, wie ihre ganze Kulturstufe zwischen beiden in der Mitte stand. An diesem Verhältnis änderte sich auch dadurch nicht das geringste, daß für den gemeinsamen obersten Gott in Israel ein anderer Name üblich wurde. Dieser Name wurde in den ältesten Stücken des Alten Testaments[1]) mit zwei Konsonanten Jh, später, wahrscheinlich erst infolge einer künstlich aufgepfropften Etymologie aus dem Hilfszeitwort sein[2]), mit vier Konsonanten Jhvh geschrieben. In der nachexilischen Zeit war dieser Name so heilig geworden, daß er nicht mehr ausgesprochen werden durfte; die späteren Schriftsteller schrieben statt dessen gleich Elohim oder Adonai, und in den älteren Stücken, wo Jh oder Jhvh stehen blieb, wurde doch wenigstens Elohim oder Adonai ausgesprochen. Daher kam es, daß bei Einführung der Vokalpunktierung zu dem Worte Jhvh die Vokale von Elohim oder Adonai beigefügt wurden, was die falsche Lesart Jehovah verschuldet hat. Aber auch die neuere (Ewaldsche) Lesart Jahve ist bedenklich, weil sie sich wesentlich auf die künstliche Etymologie von „sein" stützt, die niemals für ein in seiner Kindheit stehendes Volk maßgebend sein kann. Nach Hieronymus lautete die Aussprache Jaho; dies stimmt mit den Angaben von Origenes (Ἰαῶ oder Ἰαῆ), Philo Byblius (Ἰευώ) und Clemens Alexandrinus (Ἰαοῦ) am besten überein, und entspricht den Abkürzungen Jah und Jo, welche so vielfach in israelitischen Eigennamen vorkommen. Jaho, Jahu und Jehu (wie ein König hieß) scheinen demnach die dialektischen Varianten des israelitischen Gottesnamens im alten Reiche gewesen zu sein, und eine Abweichung des zweiten Vokals nach E scheint erst einer späteren dialektischen Um-

[1]) Z. B. in dem uralten Lobgesang der Kinder Israel 2. Mos. 15.
[2]) 2. Mos. 3, 14.

wandlung anzugehören, die sich namentlich in Samaria vollzogen (nach Theodoret und Epiphanius). Jao war nach Lydus der Gottesname der Chaldäer, und Rawlinson liest in den assyrischen Inschriften denselben Namen Jahu. Aus diesen Gründen dürfte die Lesart Jaho wohl die Oberhand behalten über Jahve.

Jaho war nach dem oben Gesagten offenbar ein vielen Semiten gemeinsamer Name des gemeinsamen Hauptgottes; wann dieser Name in Israel üblich geworden ist, dafür fehlen uns die Anhaltspunkte, doch darf man sicher annehmen, daß es erst nach der Zeit der Seßhaftigkeit geschehen ist, vielleicht unter demselben chaldäischen Einfluß, welcher die semitischen Neumonds- und Vollmondsfeste zu der (uralten) akkadischen Sabbatsfeier[1]) erweiterte. Es ist eine bekannte Erscheinung, daß ein Gott sich in mehrere spaltet, wenn verschiedene Namen desselben sich in verschiedenen Örtlichkeiten einbürgern; nach einer Reihe von Generationen verschwindet das Bewußtsein der Identität der mit verschiedenen Namen bezeichneten Göttergestalt, und das Volk meint dann unter jedem der verschiedenen Gottesnamen auch ein verschiedenes göttliches Wesen zu verehren. Aber wenn auch Jaho sich auf diese Weise von dem Baal, Moloch, Milkom, Kamosch der Nachbarvölker ablöste und denselben feindselig gegenübertrat, so hörte er darum doch nicht auf, inhaltlich mit denselben gleichartig zu sein; er blieb Naturgott, und die ganze religiöse Weltanschauung blieb im Naturalismus befangen. Daß dem so war, läßt sich aus vielen naturalistischen Zügen nachweisen, welche an Jaho haften geblieben sind, auch nachdem er sich zum monotheistischen Gott vergeistigt hatte.

Jaho ist zunächst Himmelsgott, und als solchen verstanden ihn auch die Griechen. Nach Hekatäos von Abdera glaubte Moses, daß der Himmel, welcher die Erde umgebe, allein Gott und Herr aller Dinge sei; nach Strabo nahm derselbe an, nur das Eine sei Gott, welches uns alle und die Erde und das Meer umgebe und Uranos und Kosmos und die Natur des Seienden genannt werde. Vor der Schöpfung (d. h. vor der Ordnung des Chaos) schwebt sein Geist oder Odem (die Weltluft) über den Wassern[2]) (der Urmaterie). Der Sturmwind ist sein Hauch oder Odem[3]) (Geist); er fährt auf den Fittichen des Windes[4]), ja er ist selbst der Wind

---

[1]) Selbst das Wort Sabbat ist aus dem Akkadischen übernommen und lautet daselbst in einer Inschrift: sabatuv, mit der Erläuterung „ein Ruhetag für das Herz." [2]) 1. Mos. 1, 2. [3]) 2. Mos. 15, 8 u. 10; Ps. 18, 16. [4]) Ps. 104, 3.

Digitized by Google

oder Windgott.[1]) Er verhüllt seine Herrlichkeit in Wolken[2]) und fährt am Himmel auf Wolken daher wie auf einem Wagen[3]); er ist wie der hellenische Zeus Wolkensammler und Wolkenführer[4]) (νεφεληγερέτα). Jaho ist ferner Regengott (Jupiter pluvius), der den Schatz des Himmels auftut zum Segen der Menschen.[5]) Er ist, wie Varuna, Gott des nächtlichen Sternenhimmels[6]) und, wie Ormuzd, lauteres Licht.[7]) Die „Herrlichkeit" Jahos ist der für irdische Augen blendende Glanz des Lichtgottes, welchen er durch Wolken verhüllt[8]); darum kann er auch das Licht in der Welt auftreten lassen vor Erschaffung der leuchtenden Himmelskörper[9]), und in dem Gottesreich der Vollendung leuchtet statt Sonne und Mond Jaho selbst als ewiges Licht den Frommen.[10])

Daß er auch Sonnengott war, erhellt aus seiner Identität mit Seth, Moloch und Israel; aber grade die hierher gehörigen Züge sind später möglichst sorgfältig verwischt worden, um Jaho von den Sonnengöttern der Nachbarn zu unterscheiden und ihn denselben entgegenzusetzen. Aber wenn auch die meisten Züge des Sonnengottes auf Heroen übertragen sind, so ist doch immer noch erkennbar, daß Menschen, die dem Jaho zur Besänftigung seines Zornes über das Volk geopfert wurden, „im Angesicht der Sonne" hingerichtet, also dem Sonnengott geopfert wurden.[11]) Wie alle bösen Sonnengötter ist Jaho zugleich Gott der Gluthitze, des feurigen Glanzes und der feurigen Glut[12]); er selbst ist ein fressendes, verzehrendes Feuer[13]), also ein Feuergott wie Seth-Typhon und Moloch. Man darf als sicher annehmen, daß ihm ebenso wie diesen Menschenopfer durch Feuer dargebracht wurden, obschon die spätere Opposition der Propheten gegen dieselben alle dahin deutenden Berichte zu unterdrücken bemüht gewesen ist. Es wird deshalb in dem vorexilischen Gesetzbuch zwar das Verbrennen der Söhne und Töchter durch Feuer verboten[14]), aber nur weil es zu sehr an den bekämpften Molochkultus erinnert[15]); Menschenopfer im größten Maßstabe — nur nicht mehr durch Feuer — gebietet Jaho auch nach den späteren Berichten noch[16]), und tatsächlich waren Menschenopfer nicht bloß zur Richterzeit noch durchaus üblich[17]), sondern reichen noch viel tiefer in die Königs-

---

[1]) Hosea 13, 15. [2]) 5. Mos. 33, 26. [3]) Jes. 19, 1; Ps. 104, 3. [4]) 1. Mos. 9, 14. [5]) 5. Mos. 28, 12; Richt. 5, 4. [6]) Richt. 5, 20. [7]) Dan. 2, 22. [8]) 2. Mos. 24, 16. [9]) 1. Mos. 1, 3 u. 14. [10]) Jes. 60, 19—20. [11]) 4. Mos. 25, 4. [12]) Jes. 33, 14; 4, 5. [13]) 2. Mos. 24, 17; 5. Mos. 4, 24; 9, 3. [14]) 5. Mos. 12, 30—31. [15]) 3. Mos. 18, 21; 20, 2. [16]) 2. Mos. 32, 26—29; 4. Mos. 25, 4; 5. Mos. 20, 16—18; Jos. 10, 40; 11, 11—12. [17]) Richt. 11, 30—40.

Digitized by Google

zeit hinein.[1]) Wenn es bei Jephthahs Tochter zweifelhaft scheinen könnte, ob sie dem Gelübde gemäß als „Brandopfer" dargebracht wurde, so lassen doch andere Berichte erkennen, daß der grimmige und eifrige Feuergott Jaho stets Neigung spürte, die ihn Beleidigenden „aufzufressen"[2]) und öfters sich selbst massenhafte Menschenopfer nahm, indem er sie als verzehrendes Feuer verschlang.[3]) Als Feuergott ist er unnahbar; schon der Anblick seines Angesichts bringt den Tod.[4]) Der übermäßige Zorneseifer Jahos und die leichte Reizbarkeit und Empfindlichkeit desselben entspringen lediglich daher, daß er als Seth-Typhon böser Sonnen- und Gluthitze-Gott ist, Eigenschaften der Naturgottheit, die sich den asiatischen Wüstennomaden ungesucht aufdrängen mußten.

So nahe auch die Eigenschaft des Feuergottes der des Gewittergottes steht, so kann sie bei Jaho doch nicht von der letzteren abgeleitet werden, weil dann mehr die wohltätige, mäßigende Seite der Naturerscheinung hätte zur Geltung kommen müssen; da hingegen Jaho die Attribute des Gewittergottes erst zu denen des glühenden Sonnengottes hinzu annahm, so wurde in der religiösen Anschauung des Gewitters ebenfalls mehr die furchtbare überwältigende Seite des Naturereignisses betont. Von allen naturalistischen Zügen sind die der Gewittergottheit am festesten an Jaho haften geblieben, wie schon die klassische Schilderung des 18. Psalmes (V. 9—16) für sich allein ausreichen würde zu beweisen. Vor seinem Glanz trennen sich die Wolken mit Blitz und Hagel[5]), der Blitz ist sein Schwert, mit dem er sich an seinen Feinden rächt[6]), mit ihm durchbohrt er wie Indra die Wolkenschlange[7]) und der dabei entstehende Donner ist seine Stimme.[8]) Er sitzt auf der Gewitterwolke oder auf den Gewitterwolken, welche ebenso wie in Ninive als geflügelte Stiere gedacht und dargestellt wurden (Kerubim, assyrisch Kirubi)[9]); demgemäß gelten die Blitze auch als Flammenschwerter der Kerubim[10]) und der Donner als das Rauschen ihrer Flügel.[11]) Jaho sitzt für gewöhnlich im dunkeln Allerheiligsten auf der Bundeslade, beschattet von den Flügeln zweier Kerubim[12]), und zwar nach der jüdischen Tradition als Feuer in eine beständige Wolke gehüllt[13]); wenn einmal jährlich der Hohepriester hineintrat, mußte er zuvor eine Rauchwolke erzeugen,

---

[1]) 2. Sam. 21, 1—9; 1. Sam. 15, 33. [2]) 2. Mos. 33, 3. [3]) 4. Mos. 16, 35—38; vgl. 3. Mos. 10, 1—2. [4]) 2. Mos. 33, 20. [5]) Ps. 18, 13. [6]) 5. Mos. 32, 41. [7]) Hiob 26, 13. [8]) Ps. 18, 14; Amos 1, 2; Ezech. 10, 5. [9]) 1. Chron. 14, 6; Ps. 99, 1 u. a. m. [10]) Ezech. 28, 14—16; 1. Mos. 3, 24. [11]) Ezech. 10, 5. [12]) 1. Sam. 4, 3—8; 5, 3—12. [13]) Mit Bezug auf Ps. 97, 2.

Digitized by Google

damit er nicht Jahos Angesicht sähe.[1]) Weil die Bundeslade der ständige Wohnsitz Jahos ist, an den sich seine sinnlich-räumliche Gegenwart knüpft, darum ist das Zelt (oder später der Tempel), welches sie aufbewahrt und umschließt, das Haus oder die Wohnung Jahos, und dadurch erstens „Zelt der Zusammenkunft" Jahos mit seinem Volke, zweitens „Zelt des Zeugnisses", der Bezeugung und Offenbarung Jahos an sein Volk und drittens das Nationalheiligtum, d. h. Stätte des Heils und der Heiligung. So ist es wesentlich die naturalistische Auffassung vom örtlichen Wohnen Jahos im Tempel, welches die Zentralisation des nationalen Kultus in Jerusalem durch die ersten Könige ermöglichte.

Jaho ist der Eigenname des Gottes; sein Gattungsname ist Elohim. Von den zwei Schulen, aus deren Tradition die ältesten Stücke des Pentateuch hervorgegangen sind, braucht die eine den Namen Elohim, die andere den Namen Jaho, während der nachexilische, mittelpentateuchische Priesterkodex bis zur Offenbarung des Gottesnamens an Moses den Ausdruck Elohim und erst von da ab Jaho benutzt. Man hat nach diesem Unterscheidungsmerkmal die Quellen, aus denen die sagenhaften Erzählungen des Pentateuch von späteren Bearbeitern geschöpft und verschmolzen sind, die elohistische und die jahoistische genannt, darf aber dabei nicht an einzelne Schriftsteller, sondern an gesonderte Erzählerschulen denken, die ihre Sagen mündlich weitergaben. Elohim sind auch die Manen der Verstorbenen[2]), ja sogar die Mächtigen auf Erden, und es wird das Wort für Könige als Anrede gebraucht, wie jetzt „Majestät".[3]) Daß auch die Heidengötter und die „anderen Götter" neben Jaho, welche Israel nach der monotheistischen Gesetzgebung nicht „haben", d. h. verehren, soll, Elohim sind, ist selbstverständlich. Jaho ist eben nur ein Naturgott unter vielen anderen Naturgöttern, wenn er auch von seinen speziellen Verehrern selbstverständlich für größer und mächtiger gehalten wird als die anderen[4]); er selbst betrachtet sich als einen unter vielen seinesgleichen.[5]) Die Existenz der Heidengötter wurde auch in der nachexilischen, ja sogar in der christlichen Zeit noch nicht bezweifelt[6]); nach dem vorexilischen Gesetzbuch ist das Himmelsheer der Elohim den anderen Völkern zugeordnet[7]), so daß die Elohim die Völker etwa so unter sich verteilt hätten, wie die Feldherren eines Eroberungsheeres die eroberten Provinzen. So heißt Moab

---

[1]) 3. Mos. 16, 12–13. [2]) 1. Sam. 28, 13. [3]) Ps. 45, 7. [4]) 2. Sam. 7, 22; 2. Mos. 15, 11. [5]) 1. Mos. 3, 22. [6]) 1. Kor. 8, 5. [7]) 5. Mos. 4, 19.

Digitized by Google

das Volk des Kamosch und Ammon das Volk des Milkom[1]) in demselben Sinne, wie Israel das Volk des Jaho, und die anderen Völker nennen ihren Gott ebenso Vater[2]), wie Israel den seinigen. Zieht man aus der Heimat, dem Erbteil Jahos, fort in fremde Länder, so muß man selbstverständlich auch den fremden Göttern dienen, denen die Länder gehören[3]), falls man nicht so pfiffig ist, wie Naeman, einen Sack voll heimischer Erde mitzunehmen.[4])

Jaho ist demnach keineswegs allgegenwärtig und allmächtig; sein Aufenthalt und Herrschaftsgebiet ist sinnlich beschränkt, er hat z. B. Macht im Tale wie die anderen Götter in den Bergen.[5]) Er ist grade schnell und mächtig genug, um ein zuverlässiger Helfer für seine Getreuen zu sein, und auch grade nur so weit reicht sein dem menschlichen überlegenes Wissen, um sich als praktisch ausreichend zu bewähren. Er muß sich von der Wahrheit eines Gerüchtes persönlich überzeugen[6]), und ist besorgt vor dem neu erworbenen Wissen der Menschen[7]), sowie vor deren einmütigem Arbeiten.[8]) Nachdem die Menschen durch Erkenntnis des Guten und Bösen geworden sind wie einer der Elohim, treibt er sie aus dem Paradiese, damit sie nicht durch Essen vom Lebensbaum auch noch die Unsterblichkeit erlangen und dadurch vollständig den Göttern und ihm gleich werden.[9]) Oft genug irrt sich Jaho in den Erwartungen, welche er auf seine Geschöpfe setzt und bereut deren Erschaffung[10]) und die Zulassung ihrer Fortpflanzung[11]); ja er bekennt sogar, daß er sich durch Satan habe verleiten lassen, seinen tadellosen Knecht Hiob ohne Ursache zu verderben.[12])

Von einer Absolutheit Jahos in irgend welcher Richtung kann demnach nicht die Rede sein, er steht ganz auf gleichem Niveau wie die heidnischen Naturgötter, und ist weder geistiger noch sittlicher als diese. Selbst die Propheten, welche in ihrer Polemik gegen die anderen Götter alle möglichen Argumente zugunsten Jahos verwerten, machen niemals die geistige oder sittliche Überlegenheit desselben als Beweisgrund geltend. Wohl ist er gütig, mitleidig und treu gegen das Volk, das er einmal in seine Affektion

[1]) Jer. 48, 46—49, 1; 1. Kön. 11, 33. [2]) Jer. 2, 27. [3]) 1. Sam. 26, 19—20; Jer. 16, 13; Ruth 1, 15—16; 2, 12. [4]) 2. Kön. 5, 17—18. [5]) 1. Kön. 20, 23 u. 28. [6]) 1. Mos. 11, 5; 18, 21. [7]) 1. Mos. 3, 22. [8]) 1. Mos. 11, 6—7. [9]) 1. Mos. 3, 22—24. Die Verheißung der Schlange (3, 4—5) hat sich demnach bewährt, diejenige Jahos (2, 17) nicht; denn die schon vorher sterblichen, d. h. dem Tode verfallenen Menschen sterben nicht an dem Tage ihres Ungehorsams, sondern erst lange Jahre nachher, wo sie so wie so gestorben wären. [10]) 1. Mos. 6, 6—7. [11]) Ezech. 14, 20. [12]) Hiob 2, 3.

Digitized by Google

genommen, zur Favoritfrau oder zum Sohne erwählt hat[1]); aber ebenso unbarmherzig und blutdürstig ist er gegen die Völker, die nicht seine Kinder sind, und fordert ihre Austilgung als religiöse Pflicht, deren Unterlassung zum Frevel gegen ihn wird.[2]) Erst nach dem Exil kommt der Ausdruck Liebe von Jaho gegen sein Volk vor, aber nur, um ihn sogleich durch den Haß gegen die anderen Völker zu ergänzen.[3]) Der Schlachtengott Israels, der Gott der Heerscharen, der die heiligen Kriege oder Gotteskriege seines Volkes führt[4]), ist wesentlich ein strenger und grausamer Gott, der nur mit seinem Spezialvolk eine Ausnahme macht, aber auch diesem gegenüber bei der geringsten Beleidigung seinem Zorn und seiner Rachsucht die Zügel schießen läßt, nicht nur gegen die Beleidiger selbst, sondern auch gegen deren Nachkommen bis in die dritte und vierte Generation.[5]) Zum Charakter eines solchen grimmigen Wüstengottes würde es freilich nicht passen, den menschlichen Werken der Liebe und Zeugung anders als widerwillig und abgünstig gegenüberzustehen; dies gilt aber von den meisten Naturgöttern seines Schlages, ohne daß daraus auf eine überlegene sittliche Bedeutung im Vergleich zu solchen Göttern geschlossen werden dürfte, welche in einem fruchtbaren üppigen Kulturlande selbst zu Göttern der Fruchtbarkeit und Üppigkeit sich entwickelt haben. Jaho fordert ursprünglich als Entgelt dafür, daß er die unreine geschlechtliche Vermischung seiner Anhänger überhaupt zuläßt, die Erstgeburt der Tiere und die männliche Erstgeburt der Menschen als Opfer[6]), und begnügt sich erst später statt der menschlichen Erstgeburt mit der Beschneidung der Zeugungsorgane, als einer blutigen Reinigung derselben zum Dienste eines ihm geweihten Lebens[7]), neben sonstigen Loskaufopfern.[8])

Der Kultus der Israeliten unterschied sich ebenfalls durch

---

[1]) Jes. 49, 15; Ezech. 16. [2]) Jos. 11, 20; 6, 17—19; 1. Sam. 15 (vgl. 28, 18). [3]) Mal. 1, 2—3. [4]) 1. Sam. 25, 28. [5]) 5. Mos. 5, 9. [6]) 2. Mos. 22, 29; 34, 19. [7]) 2. Mos. 4, 21—26. Die Beschneidung war Gebrauch in der ägyptischen Priesterschaft, bei den Phöniziern, Ammonitern, Edomitern, Moabitern und nördlichen Arabern; zur Nomadenzeit war sie bei den Israeliten noch nicht durchgedrungen (Jos. 5, 2—8), sondern begegnete erheblichem Widerstande des Volkes, obwohl die Beschnittenen auf die Unbeschnittenen als auf weniger Reine herabsahen. Eine solche, so vielen Völkern gemeinsame Sitte war jedenfalls wenig geeignet zum Zeichen eines Bundes zwischen einem Einzelstamm und seinem Stammesgott und kann die Bedeutung als Bundeszeichen erst später erworben haben, als die Israeliten unter unbeschnittenen Völkern wohnten, d. h. im Exil. [8]) 2. Mos. 13, 13.

nichts von demjenigen seiner Nachbarn; ebenso wie der Gottesbegriff des Volkes wandelte er sich allmählich von einem den Wüstennomaden entsprechenden Zustande zu demjenigen eines ansässigen Bauernvolkes um, und ebenso wie bei seinem Gottesbegriff hatte das israelitische Volk durch die doppelte Nachbarschaft mit Wüstennomaden und vorausgeeilten Kulturvölkern das Nachbild seiner eigenen Vorzeit ebenso deutlich vor Augen wie das Vorbild, durch dessen Nachahmung es sich von seiner primitiven Vergangenheit entfernt hatte. Neuere Forschungen haben gezeigt, daß die Einzelheiten mancher Sagen und Lebensgewohnheiten der Israeliten in noch höherem Maße von der alten Kultur des Zweistromlandes beeinflußt worden sind, als man früher anzunehmen berechtigt war; überall hat sich aber auch eine gewisse Selbständigkeit bei der Umbildung und Aneignung im Sinne der Vereinfachung und Ethisierung gezeigt. Im ganzen sind auf diese Weise doch mehr nebensächliche Bestandteile übertragen worden, z. B. der Sabbat, die Sintflutsage und einzelne gesetzliche und kultische Vorschriften, während der wesentliche Kern der mosaischen Religion eigenstes Produkt der Israeliten ist.

Ursprünglich war der Kultus ebenso ohne Tempel wie ohne Bilder gewesen; Höhen waren bevorzugte Opferstätten, und Bäume und Steine dienten wie bei anderen Naturvölkern als Sinnbilder oder Sendboten der Gottheit. Die Steine konnten zugleich als Altar dienen, oder es wurden auch Steinaltäre auf den Höhen errichtet. Hier nahm Jaho die Opfer an zur Labung seines Geruchsinnes[1]), wie er ja auch unter Umständen nicht verschmähte, von menschlicher Speise zu essen.[2]) Aber die eigentliche Speise Jahos ist das Blut, d. h. der Lebenssaft, die Lebenskraft oder die Seele der Opfer, und darum ist es den Menschen verboten, die spezifische Gottesspeise, das Blut, zu genießen. Die Vielheit der Kultusstätten, wie sie bis zum 7. Jahrhundert bestand, wurde erst durch die fanatische Reform des Königs Josia zugunsten einer Zentralisation des Kultus in seiner Hauptstadt endgültig beseitigt. Dieser religiöse und nationale Aufschwung hing wohl mit dem Rückgang der assyrischen Fremdherrschaft zusammen, die lange Zeit auf Vorderasien gelastet hatte. Zions Tempel wurde von nun an die einzige Kultus- und Opferstätte; die alten Opferstätten auf den Höhen wurden zerstört, die Priester der heidnischen abgeschlachtet, die Leviten aber von den Kultusstätten Jahos nach

[1]) 3. Mos. 26, 31; 4. Mos. 28, 8 u. 24; 5. Mos. 33, 10. [2]) 1. Mos. 18, 1 u. 8; 19, 3.

Digitized by Google

Jerusalem geschafft[1]) und dort zu Tempeldienern herabgedrückt. Priester blieben allein die Tempelpriester Jerusalems, die sich dabei auf die Fiktion stützten, daß sie Nachkommen Aarons seien. In der späteren priesterlichen Reform des Esra und Nehemia wird dann sogar angenommen, daß von der Mosaischen Gesetzgebung an die Stiftshütte als einziges kultisches Heiligtum gegolten habe.

Die Opfer kann jedes Glied des Gottesvolkes darbringen, es bedarf keiner besonderen Priester; die späteren Spezialitäten des Opfers, das Sünd- und Schuld-Opfer, kommen bis zum Exil nicht vor. Tempel existierten nicht; das Gotteshaus zu Siloh ist das erste, das genannt wird[2]), und war offenbar auch schon aus Nachahmung phönizischer Tempelbauten entstanden. Die heilige Lade wurde bis zum salomonischen Tempelbau in echt nomadischer Weise unter einem Zelt verwahrt[3]); die späteren Berichte über die Stiftshütte sind offenbar Nachbildungen des späteren Tempels. Als die Mehrzahl des Volkes sich aus Nützlichkeitsgründen von Hirten zu Bauern umgewandelt hatte, da blieb auf der nomadisch fortlebenden Minderheit ein Schimmer altväterlicher Heiligkeit haften, und da diese Minderheit zu Opferhandlungen am besten Zeit und Gelegenheit hatte, so bildete sich aus ihr allmählich ein Priesterstand ohne bäuerlichen Grundbesitz, der ebenso wie bei den Phöniziern von der ansässigen Mehrheit für seine kultischen Bemühungen einen Zehent von dem Bodenertrage empfing. Aus diesen tatsächlichen Verhältnissen entwickelte sich später die Sage von einem bei der Landesverteilung übergangenen Stamme Levi, welche dem priesterlichen Anspruch auf den Zehenten zur Stütze dienen sollte.

Die zoomorphische Versinnbildlichung der Götter hatten die Israeliten wohl schon in Ägypten gelernt und lernten sie bei den Semiten der Küste und des Euphratlandes immer von neuem. Von der amorphen Verehrung der Naturmächte war der Übergang zur zoomorphischen Stufe entschieden ein Fortschritt, denn es war ein Aufsteigen von bestimmungsloser Indifferenz zu konkreter Phantasiegestalt; überall, wo primitive Völker mit Nachbarkulten von zoomorphischer Stufe bekannt werden, müssen ihnen die letzteren notwendig als etwas ihrem eigenen Standpunkt Überlegenes imponieren. Diesem allgemeinen Gesetz konnten sich auch die Israeliten

---

[1]) 5. Mos. 12, 2—7, 11, 13—14, 18, 26—27; 2. Kön. 23, 4—20. [2]) Richt. 18, 31; 19, 18; 1. Sam. 1, 9. [3]) 2. Mos. 33, 7.

Digitized by Google

nicht entziehen; Seth, El oder Bel wurde überall als Stier oder Schlange dargestellt, und darum auch Jaho, der ja nur ein anderer Name für denselben Gott ist. Daß die ausziehenden Israeliten den Seth oder El Schaddai als Stier verehrt haben, leidet demnach keinen Zweifel[1]), wohl aber, daß ein Moses gegen diesen Kultus aufgetreten sei; hätten die Propheten irgend welche Reminiszenzen dieser Art in der Volkslegende vorgefunden, so würden sie sicherlich nicht versäumt haben, dieselben zum Stützpunkt bei ihrem Kampf gegen den Bilderdienst zu nehmen. Der eifrige und demütige Richter Gideon errichtete aus dem Beutegold dem Jaho ein Bild[2]); ebenso ließ Micha ein Bildnis Jahos machen, das von dem Volke in das Gotteshaus zu Siloh gebracht wurde.[3]) Dieses Gotteshaus zu Siloh diente noch zu Sauls Zeiten als wichtigstes und zentrales Nationalheiligtum, während nach der Bundeslade damals nicht viel gefragt wurde.[4]) Erst David verlegte aus politischen Gründen diesen Zentralpunkt nach seiner festen Hauptstadt und suchte denselben mit Hilfe der übergeführten Bundeslade kräftiger zu zentralisieren; er selbst führte auf seinen Zügen Jahobilder mit sich, schon um durch Loswerfen vor denselben sich Orakel zu holen. Salomon erbaute neben dem des Moloch, Kamosch, Milkom und der sidonischen Astarte auch dem Jaho einen Tempel; aber grade dieser Tempelbau nach phönizischem Muster wurde ebenso wie die straffere Zentralisierung des Kultus als antinationale Neuerung empfunden. Daß der salomonische Tempel des Jaho allein von allen bildlos gewesen sein solle, ist schwer zu glauben, vielleicht stand Jaho auf der Bundeslade als ein geflügelter Stier, welcher der Zerstörung bei den späteren Bilderstürmen durch Umdeutung in einen Kerub entging und bei der nachexilischen Restauration sich in zwei Kerubim spaltete.

Die Losreißung des Nordreiches von dem Sohne Salomons im Jahre 978 war in jeder Hinsicht eine nationale Reaktion, sowohl gegen die politische und kirchliche Zentralisation wie gegen die ausländischen Götter und Kultusformen; die Sezession kehrte zu den echt nationalen Traditionen zurück, indem sie mit der Bevorzugung des Jahodienstes auch den dezentralisierten Gottesdienst auf Höhen und unter heiligen Bäumen wiederherstellte. Daß diese Reaktion die Stierbilder Jahos auf den alten Opferstätten zu Bethel und Dan nicht entbehren zu können glaubte, daß die

---

[1]) 2. Mos. 32, 2—6. [2]) Richt. 8, 24—27. [3]) Richt. 17, 3—5; 18, 17—31. [4]) 1. Chron. 14, 3.

Digitized by Google

Israeliten wie ein Mann zu diesen Jahobildern hinaufzogen,[1]) und selbst die frommen Jahopropheten Elias und Elisa gegen diesen Bilderdienst keinerlei Einwendung erhoben, ist der sicherste Beweis dafür, daß damals noch niemand in Israel am Bilderkultus Anstoß genommen haben kann und alle Angaben dieser Art spätere Hineintragungen der Chronisten sind, die von dem Glauben an die Mosaische Offenbarung Jahos ausgingen. Noch König Jehu ließ nach seiner hinterlistigen und grausamen Ausrottung des Baaldienstes die Stierbilder Jahos zu Bethel und Dan unberührt, was ihm natürlich der spätere Chronist zum Vorwurf macht.[2]) Volk und Fürsten hingen gleichmäßig an diesem Bilderkultus, der auch schwerlich von den Leviten, sondern nur von den Propheten bekämpft wurde, und einzelne Bilder Jahos genossen ein so hohes Ansehen, daß sie, wie z. B. das von Hiskia zerstörte Schlangenbild, auf Moses selbst zurückgeführt wurden.[3]) Erst das vorexilische Gesetzbuch vom Jahr 621 erhob die namentlich von Jesajah geforderte Bildlosigkeit des Jahodienstes zum Gesetz (zweites Gebot), und erst auf Grund dieses Gesetzbuches ging König Josia zum erstenmal auch gegen die bildliche Verehrung Jahos ernstlich vor, während sein polytheistischer Großvater Manasse noch seinen Sohn dem Moloch durch Feuer geopfert hatte, ebenso wie dessen Großvater Ahas es getan.

Aus alledem ist ersichtlich, daß bis zu Jesajah eine Bekämpfung der bildlichen Jahoverehrung nicht nachweisbar ist, und daß der bildlose Gottesdienst, der nicht jenseits der zoomorphischen Stufe steht, sondern sich mit kritischem Bewußtsein über diese Stufe als eine dem Wesen der Gottheit unangemessene erhebt, ausschließlich der prophetischen Reform angehört. Weil diese Reform schon auf der zoomorphischen Stufe eintrat, ist das religiöse Bewußtsein in Israel niemals eigentlich zur anthropomorphischen Stufe durchgedrungen. Zwar finden sich Ansätze dazu in den älteren Stücken des Pentateuch, wie wenn Jaho in der Abendkühle im Garten Eden lustwandelt[4]); aber es kommt, abgesehen von der poetischen Bildersprache, nicht zur Durchbildung des Anthropomorphismus, und schon die jüngeren Chronisten des Pentateuch suchen überall das persönliche Auftreten Jahos durch Personifikationen desselben *ad hoc* zu ersetzen, d. h. durch Engel Jahos, welche mit ihm wesens-identisch sind. Es ist dies derselbe Umdeutungsprozeß, der hier aus dem Gesichtspunkt der Prophetenreligion die anthro-

---

[1]) 1. Kön. 12, 26—33. [2]) 2. Kön. 10, 28—31. [3]) 2. Kön. 18, 4. [4]) 1. Mos. 3, 8.

Digitized by Google

pomorphische Auffassung des Gottes zu einer zeitweiligen menschlichen Metamorphose desselben herabdrückt, und der in Hellas vom Gesichtspunkt einer anthropomorphen Gottesauffassung die älteren zoomorphischen Mythen zu vorübergehenden Metamorphosen des Gottes stempelt.

Auch die religiösen Feste, durch welche das Volk Israel seinen Göttern diente, unterschieden sich durch nichts von denen der Nachbarn und hatten einen durchaus naturalistischen Charakter. Von dem höchsten jüdischen Festtage, dem Versöhnungstage, wissen die älteren Stücke nichts; von dem jüdischen Sakramente der Passahfeier wird ausdrücklich berichtet, daß sie erst von Josia auf Grund des vorexilischen Gesetzbuchs eingeführt wurde.[1]) Die Hauptfeste waren wie überall die Frühlingsfeier, als Beginn der Ackerbestellung, das Fest der Weizenernte, in so warmem Klima schon etwa sieben Wochen nach der Aussaat, und das Fest der Wein- und Obsternte, bei welchem die Winzer in den Weinbergen sich Laubhütten zum Übernachten bauten. Die uralten Neumonds- und Vollmondsfeste wurden mit der Zeit als zu naturalistisch zugunsten des Jahotages (wie in Babylon des Beltages) zurückgedrängt und die drei Frühlings- und Erntefeste mit geschichtlichen Erinnerungen verquickt, welche im israelitischen Volksleben eine so große Rolle spielten. Wann die oft ziemlich gewaltsame Umdeutung auf legendarische Reminiszenzen zuerst aufgetaucht ist, können wir nicht mehr feststellen; es dürfte schwerlich vor der Schaffung einer hauptstädtischen Priesterschaft durch David dazu gekommen sein, und zur allgemeinen Anerkennung gelangte diese Umdeutung jedenfalls erst durch das vorexilische Gesetzbuch.

Die Sitten des israelitischen Volkes waren roh und einfach, wie man es von einem kriegerischen Nomaden- und Bauernvolk nicht anders erwarten kann. Die Schilderungen von dem Leben der Patriarchen entsprechen in den Hauptzügen noch heute dem Leben der nomadischen Beduinen. Die Sittlichkeit beruht, wie bei allen Naturvölkern, auf Rache und Gastfreundschaft; „Seele um Seele, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brand um Brand, Wunde um Wunde, Beule um Beule", das war der älteste ungeschriebene Kriminalkodex[2]), den die spätere Gesetzgebung nur zu legalisieren hatte. Richter im Kriminalverfahren war die Gemeinde; im bürgerlichen Rechtsstreit ent-

---

[1]) 2. Kön. 23, 21—23. [2]) 2. Mos. 21, 23—25; vgl. 1. Mos. 9, 6; 4. Mos. 35, 19—21.

Digitized by Google

schied das Loswerfen vor dem Bildnis des Gottes.[1]) Überwältigung eines Weibes wurde nur als Eigentumsverletzung des Gatten oder Vaters betrachtet, und auch diese Auffassung ist für die späteren Gesetzbücher maßgebend geblieben. Hinterlist und Lüge gegen den Feind waren selbstverständlich, und Grausamkeit religiöse Pflicht; denn jeder Volkskrieg war ein heiliger Gotteskrieg[2]), und die Feinde Israels sind Feinde seines Gottes[3]), also ihm gebannt (d. h. zum Opfertode bestimmt), nicht minder wie diejenigen, welche die Teilnahme am heiligen Kriege versagten.[4]) Daneben bestand unter den Volksgenossen Mildtätigkeit und bis zu einem gewissen Grade Großherzigkeit. Die religiöse Sitte forderte Enthaltung vom Blutgenuß und von unreinen Tieren, die Beobachtung der Feste und später die Beschneidung; was als rein und unrein galt, war aus der Sitte selbst zu entnehmen, ebenso wie das, was zu tun und zu lassen geziemte. Selbstverständlich galten auch hier wie bei allen Völkern die nationalen Götter als Ordner und Wächter der Sitte, und die gesamte Sittlichkeit ließ sich zusammenfassen in die Forderung, „das Grade (Rechtschaffene) in Gottes Augen zu tun“[5]), oder „vor Gott zu wandeln“[6]), d. h. so zu wandeln, daß man Gottes Auge stets auf sich gerichtet weiß.

Von geschriebenen Gesetzbüchern kann vor 621 keine Rede sein, wenngleich schon einige Jahrhunderte früher in den aaronitischen Priesterschulen der Hauptstadt die Aufzeichnung alter Mythen und Legenden begonnen haben mag, und die Bücher der älteren Propheten vorlagen.[7]) Noch Jeremjah leugnet auf das Bestimmteste eine Gesetzgebung durch Jaho über Opfer und Brandopfer[8]) und äußert sich sogar gegen das vorexilische Gesetzbuch vom Jahre 621 geringschätzig und mißtrauisch[9]); hätten ältere Gesetze existiert, so hätte im Jahre 621 das Erstaunen und die Freude über das vom Hohenpriester Hilkia zutage geförderte Gesetzbuch als über etwas völlig Neues nicht so groß sein können[10]), so wäre die Unterlassung der Passahfeier seit den Richterzeiten unerklärlich[11]), so hätten die nördlichen Israeliten einen geschrie-

---

[1]) 2. Mos. 22, 9. [2]) 1. Sam. 25, 28. [3]) 2. Sam. 12, 14. [4]) Richt. 5, 23; 21, 8—11. [5]) 2. Mos. 15, 26. [6]) 1. Mos. 17, 1. [7]) An solchen Aufzeichnungen dürften vor 621 folgende existiert haben: der ursprüngliche Kern des Buches der Richter und die ältesten Stücke der Bücher Samuelis, die jahvistische und die elohistische Chronik aus den Büchern Mose, der Hauptteil des Buches Hiob, die ältesten Psalmen, die Bücher Hosea, Amos, Micha, Nahum, Zephanjah und die echten Teile der Bücher Jesajah und Sacharjah. [8]) Jer. 7, 22. [9]) Jer. 8, 8. [10]) 2. Kön. 22, 13; 23, 1—3. [11]) 2. Kön. 23, 21—23.

benen Anhalt für ihren Glauben mit in das assyrische Exil genommen und würden dort den Glauben ihrer Väter nicht ohne Rest verloren haben. Hieraus geht hervor, daß die spätere Zurückführung der Gesetzbücher auf Moses eine Phantasieprojektion ist, die den tatsächlichen Verhältnissen der israelitischen Richter- und Königszeit ebensowenig entspricht, als der Inhalt der Gesetzbücher zu den Zeiten des nomadischen Wüstenlebens überhaupt möglich war. Wenn es auch keine geschriebenen Gesetzbücher gab, so gab es doch zweifellos mündlich überlieferte Gesetzessprüche, auf die man sich vor Gericht berief und die ja überall einer Aufzeichnung und Kodifikation vorangehen. Solche Sprüche dürfen wir in dem sogenannten Bundesbuch[1]) sehen, deren Aufzeichnung erst viel später erfolgt sein dürfte; ein erheblicher Teil von ihnen weist sicherlich in ein graues Altertum zurück, und deshalb finden sich auch grade in ihnen mancherlei Anklänge an die babylonische Gesetzgebung des Hammurabi, obwohl aus dem verwickelten Kulturleben Babylons nur wenig auf die noch sehr viel einfacheren Lebensverhältnisse der Israeliten übertragbar war, die ja noch lange nach der Babylonischen Zeit in der Hauptsache Nomaden blieben.

In dem Glauben an das Schicksal der Verstorbenen unterscheidet sich die israelitische Anschauung in nichts von derjenigen der Nachbarvölker, z. B. etwa der homerischen Ansicht. Der Mensch besteht aus Festem, Flüssigem und Luftförmigem, Fleisch, Blut und Odem; beim Tode kehrt der Leib zur Erde zurück, von der er genommen war, die Seele oder Lebenskraft geht wieder ein in den Kreislauf des Lebens, und der Odem vereinigt sich mit dem Odem oder Geist Gottes, als dessen Teil er in den irdischen Leib eingetreten war. Was in das Scheol (Hades) eingeht, ist ein Schemen ohne Leib, Seele und Geist, ein bewußtloses und stoffloses Schattenbild, ein wesenloses Nichts, dessen imaginäres Sein gleich dem Nichtsein ist, das von der Anschauung festgehaltene Substrat für den Zustand des Todes im Gegensatz zu dem Zustande des Lebens. „Ewiges Leben" ist eine bloße Hyperbel für „Länge der Tage", und die „Errettung vom Tode" bezieht sich immer nur auf die Bewahrung vor einem jähen, vorzeitigen Tod. Diese Auffassung bleibt bis nach Abschluß des alttestamentlichen Kanons in Gültigkeit; erst mehrere Generationen nach der Rückkehr aus dem Exil gewinnt die persische Auferstehungslehre, erst nach

[1]) 2. Mos. 20—23.

Digitized by Google

Alexander die ägyptisch-griechische Unsterblichkeitslehre teilweisen Eingang.

Überblicken wir das Gesamtresultat, welches die vorprophetische Religion Israels uns zeigt, so können wir dasselbe nur als einen naturalistischen Henotheismus bezeichnen, der in allen wesentlichen Zügen mit demjenigen der kleinen Nachbarstämme übereinstimmt. Es fällt bei demselben vor allem eine gewisse Dürftigkeit und Magerkeit der Phantasiefunktion auf, welche teils in der semitischen Geistesanlage begründet ist, teils in der Einförmigkeit und Armut der von der Wüste gelieferten Natureindrücke ihre Erklärung findet. Es fehlt allen Wüstensemiten an objektivem Reichtum der produktiven Phantasietätigkeit, wie solche bei den meisten arischen Stämmen (Indern, Hellenen, Germanen) vorhanden ist; eine gewisse Energie und Konzentration der lyrischen Innerlichkeit, welche ihnen dafür als Ersatz verliehen ist, konnte wohl dazu dienen, das religiöse Verhältnis intensiver durchzubilden, aber nicht dazu, die Welt der religiösen Objekte reicher auszugestalten. Wenn die semitischen Stämme in Mesopotamien und an der Meeresküste zu Kulturvölkern erstarkten, so fanden sie einerseits mannigfachere Anregung der schöpferischen Phantasie durch die Vielseitigkeit des natürlichen Lebens, und andererseits bot sich ihnen der mythologische Reichtum der akkadischen und ägyptischen Religion als Fundament zum Weiterbauen ungesucht dar. Die nomadischen Nordsemiten verharrten dagegen in einer ebensolchen Armut des religiösen Vorstellungskreises wie die Südsemiten oder Beduinen, und diese Armut grade war es, welche bei jenen die Entstehung des prophetischen Monotheismus ebenso wie bei diesen das Auftreten und den Sieg des Islam erleichterte. Das Interesse konzentrierte sich stets auf einen Hauptgott; mochte jeweilig der Himmel, die Sonne, das Gewitter im Vordergrund des religiösen Bewußtseins stehen, immer wußte der Hauptgott des betreffenden Götterkreises sich als alleiniger Hauptgott zu behaupten, die Attribute der Hauptgötter der anderen Kreise mit den seinigen zu vereinigen und alle übrigen Götter zu solchen zweiten Ranges hinabzudrücken. Nur seine Gemahlin, die Erd- und Himmelskönigin, blieb ihm ebenbürtig, wenn auch nach orientalischer Anschauung seinem Willen unterworfen.

Nach der Ansiedelung trat diese bildlose Stufe einer primitiven Nomadenreligion in Kampf mit dem reicheren Götterhimmel der Kultursemiten und mit der Göttervielheit, in welche der eine pansemitische Hauptgott durch Namensverschiedenheit bei den

Digitized by Google

verschiedenen benachbarten Stämmen auseinandergegangen war. Wäre das gesamte Volk zum Ackerbau übergegangen, so wäre ohne Zweifel der Sieg der Kulturanschauungen ein endgültiger geworden; da aber eine Minderheit dem Hirtenleben treu blieb und grade diese Minderheit sich vorzugsweise mit dem Opferkultus befaßte, so blieb eine Opposition bestehen, welche, gestützt auf die Überlieferungen der nationalen Vergangenheit, die Umbildung des väterlichen Anschauungskreises bekämpfte. So aussichtslos diese Bekämpfung anfänglich schien, so wurde sie doch durch verschiedene Umstände unterstützt und gewann ein bestimmtes Banner und Feldzeichen dadurch, daß unter den vielen semitischen Gottesnamen in Israel zufällig ein solcher üblich wurde, der bei den nächsten Nachbarstämmen wenig oder gar nicht in Gebrauch war; diesen Gott Jaho proklamierte die nomadische Minderheit als den einzigen und alleinigen Gott der Väter, während die tolerante Mehrheit in Baal usw. ebensogut und mit gleichem Rechte den Gott sah, der Israel aus Ägyptenland nach dem Jordan geführt hatte. Sobald die Nomaden damit reussiert hatten, Jaho als den spezifisch israelitischen Nationalgott zur Anerkennung zu bringen, war der Kampf gegen die andersnamigen Götter zu einer nationalen Herzenssache gemacht, und es hing nur von der Energie des Nationalgefühls ab, ob aus dieser Wendung die letzten Konsequenzen gezogen werden würden.

Diese Verschärfung erhielt das partikularistische Nationalgefühl der Israeliten durch den Übergang von patriarchalischer Anarchie zu einer orientalischen Duodezdespotie. Vorher konnte und mußte das Nationalgefühl zwischen israelitischem Stammespartikularismus und semitischem Rassenbewußtsein schwanken; mit der Errichtung einer Dynastie durch einen kühnen, verschlagenen und grausamen Eroberer war diese Alternative zugunsten eines beschränkten Partikularismus entschieden. Es ist natürlich ein Widerspruch, daß ein Stamm, der grade nur kräftig genug ist, sich gegen seine nächsten Nachbarn zu wehren, ein Stamm ohne genügendes Areal und ohne Litorale, eine Großmacht spielen will; es ist das eine politische Überhebung über die von der Natur gezogenen Schranken, welche für kurze Zeit wohl dem Anlauf eines Eroberers gelingen kann, aber niemals dauernden Bestand zu gewinnen vermag. Nachdem diese Überhebung einmal gelungen war, ließ sich aber der widerspruchsvolle Großmachtskitzel aus diesem Völkchen nicht mehr austreiben; der Glaube saß fest, daß das, was einmal möglich gewesen war, auch wieder möglich sein müsse,

Digitized by Google

und aus diesem beständigen Widerspruch zwischen Erwartung und Erfüllung entsprang die eigentümliche Religion dieses Volkes.

Wäre statt des israelitischen Partikularismus das semitische Nationalgefühl im weiteren Sinne durch Eingliederung der Jordanprovinz in einen semitischen Großstaat zum Siege gelangt, so würden die vielen Namen desselben Gottes entweder als das, was sie waren, erkannt und proklamiert worden sein, oder es hätte eine Kombination der landschaftlich verschiedenen Kulte zu einem alle umfassenden Götterhimmel stattgefunden, wie z. B. in Ägypten der Ptah von Memphis, der Ra von Heliopolis, die Neith von Sais, die Pacht von Bubastis, der Amun von Theben, oder in Hellas der olympische Zeus, der delphische Apollon, die athenische Pallas usw. zu einem gemeinsamen nationalen Göttersystem zusammengestellt wurden. Es war die partikularistische Beschränktheit und landschaftliche Enge des nationalen Gesichtskreises, welche diese Entwickelung verhinderte, ebenso wie die Dürftigkeit und Enge des Phantasiehorizontes eine autochthone Ausgestaltung der religiösen Objekte nicht hatte zustande kommen lassen.

Wären die Israeliten wenigstens ein friedliebendes Volk gewesen, das mit den Nachbarstämmen gute internationale Beziehungen zu unterhalten bemüht gewesen wäre, so würden sie auch religiöse Toleranz geübt und die Götter der Nachbarvölker ohne Haß geduldet haben; aber sie hatten sich von Anfang an als blutdürstige grausame Eroberer wie ein Keil zwischen angesiedelte Stämme hineingedrängt und waren und blieben ein händelsüchtiges und rachsüchtiges, gleich den heutigen Beduinen in steten Grenzstreitigkeiten lebendes und darum seine Grenznachbarn mit besonders feindseliger Erbitterung hassendes Volk, und dies mußte sie geneigt machen, ihren Haß auch auf die Götter der Nachbarvölker zu übertragen. So entsprang die allmählich zunehmende Ausschließlichkeit des Jahokultus aus zunehmender religiöser Intoleranz und diese aus feindseliger internationaler Gesinnung.

Daß trotz alledem der Jahokultus zum herrschenden werden konnte, ohne sich in sich wieder landschaftlich zu zerspalten, das wird nur durch die davidische Zentralisation des Kultus in Jerusalem erklärlich; diese Zentralisation des gesamten religiösen Volkslebens an einer einzigen Opferstätte war aber wiederum nur durch die Winzigkeit des Landes möglich. Und doch war das Einheitsreich noch zu groß, um sich dieser Zentralisation zu fügen, und es mußte erst eine Verringerung auf den südlichen Teil desselben stattfinden, um dieselbe praktisch einigermaßen zur Durch-

Digitized by Google

führung zu bringen. Nur ein Land von der miniaturartigen Kleinheit Judäas konnte die Geburtsstätte des Monotheismus werden.

Trotz aller dieser begünstigenden Umstände konnte die Ausschließlichkeit des Jahodienstes weder im Nordreich noch im Südreich für die Dauer durchdringen; die meisten Könige mochten sich nicht der Intoleranz und gehässigen partikularistischen Abschließung gefangen geben, welche die zelotische Priesterschaft Jahos von ihnen forderte, und übten vielmehr eine weitherzige Toleranz, welche der Gesinnung der überwiegenden Volksmehrheit entsprach, von den Jahopriestern aber natürlich ihnen als Verrat an der heiligen nationalen Sache angerechnet wurde. Das Levitentum wäre mit seinen Ansprüchen niemals durchgedrungen, wenn es nicht einen Bundesgenossen an den großen Propheten gefunden hätte, welche das Ergebnis der Phantasiearmut, partikularistischen Beschränktheit und internationalen Gehässigkeit wirklich im Interesse eines religiösen Fortschrittes zu verwerten wußten.

Denn der levitische Jahokultus war trotz dem eifersüchtigen Wachen über die Ausschließlichkeit dieses nationalen Hauptgottes doch nicht mehr und nicht weniger als ein naturalistischer Henotheismus, nur ein solcher von ungewöhnlicher zelotischer Beschränktheit, und schon deshalb ganz unfähig, sich auf die Dauer zu behaupten. Jaho war nur der Hauptgott in Israel, neben dem die nationalen Götter zweiten Ranges keineswegs geleugnet wurden; ihm gegenüber standen als gleichberechtigte Mächte die Götter der anderen Völker, und es war eine starke Zumutung, an die überlegene Macht eines Gottes zu glauben, dem bei der Völker- und Länder-Verteilung unter den Göttern ein so kleiner Stamm und ein so winziges Ländchen zugefallen war. Die Zusammengehörigkeit dieses Volkes und dieses Gottes bedurfte weitblickender geschichtsphilosophischer Erläuterungen, wenn sie den Glauben an die Überlegenheit des ersteren über die Nachbarvölker nicht stören sollte, und solche Erläuterungen vermochten die Leviten nicht zu geben. Vom Monotheismus kann also hier noch keine Rede sein; der nationale Hauptgott ist nur ein partikularistischer Spezialgott dieses Völkchens, und mit seinem Anspruch, ein *primus inter pares* zu sein, ist es sehr mißlich bestellt.

Wie dem auch sei, der Jahoismus hat soviel erreicht, daß dieses Volk sich als Spezialeigentum und Erbteil dieses Gottes zu betrachten hat, wie andere Völker anderer Götter Eigentum sind; es ist ihm für seine gegenwärtige Situation im Vergleich mit der früheren (in Ägypten) ohne Zweifel zur Dankbarkeit verpflichtet,

Digitized by Google

und ist ihm demnach Verehrung, Treue und Gehorsam schuldig, wie ein Volk seinem angestammten Fürsten und König (Moloch), wie ein erstgeborener Sohn dem Vater, welcher ihn gezeugt und erzogen hat[1]), wie ein Weib dem Gatten, dem sie einmal angetraut ist.[2]) Anderen Göttern einen Kultus widmen, der Jaho gebührt, ist deshalb für einen Israeliten (aber auch nur für einen solchen) nicht bloß Vertragsbruch, sondern es ist dem Hochverrat oder dem Ehebruch eines Weibes gleich zu achten; es ist außerdem eine Torheit; denn wie soll ein anderer Gott, der für ein anderes, mehr oder minder mit Israel verfeindetes Volk zu sorgen hat, die Zeit oder das Interesse haben, sich um das Gebet eines Israeliten zu kümmern, und dem Jaho in seine spezielle Mission hineinzupfuschen!? Jaho treu zu sein, ist demnach ebensosehr Schuld der Dankbarkeit und Pietät als Sache der Klugheit; ganz dasselbe gilt natürlich für die anderen Völker im Verhältnis zu ihren Göttern, deren Bundestreue noch von Jeremjah den Israeliten als leuchtendes Beispiel vorgeführt wird.[3])

Das Verhältnis jedes Volkes zu seinem Hauptgott kann demnach auch als ein Vertragsverhältnis aufgefaßt werden; der Gott widmet dem Volke seine besondere Fürsorge, dieses jenem seine besondere Verehrung. Zur Beglaubigung eines geschlossenen Vertrages werden nicht selten die Vertragsbedingungen aufgezeichnet, in alten Zeiten natürlich auf Steintafeln; der Vertrag eines Volkes mit seinem Gott muß die Grundzüge des Verhaltens, welches der Gott von dem Volke erwartet, enthalten. Solche Steintafeln finden sich bei vielen alten Völkern, nicht selten in hölzerne Kasten eingeschlossen zum Schutz gegen Verwitterung der Schriftzüge. Ein solcher Vertrag oder (wie Luther übersetzt:) „Bund" wurde denn auch von den jahoistischen Leviten vorausgesetzt, aber nicht bloß zwischen Jaho und Israel, sondern auch zwischen anderen Göttern und ihren zugehörigen Völkern; so ist z. B. von einem Baal des Bundes die Rede.[4]) Für die israelitischen Vertragstafeln oder die sie enthaltende Bundeslade scheinen Zeiten abergläubischer Scheu[5]) mit solchen ziemlicher Gleichgültigkeit[6]) gewechselt zu haben, und bei den mannigfachen Schicksalen und Überführungen in Feindesland, welche dieses Heiligtum erlitt, ist wohl anzunehmen, daß ein wiederholter Ersatz der Tafeln mit zeitgemäß modifiziertem Inhalt stattgefunden habe. Die

[1]) 2. Mos. 4, 22—23; 5. Mos. 8, 5—6; Hos. 11, 1—2. [2]) Hos. 1—2; Ezech. 16; Jer. 3, 1. [3]) Jer. 2, 10—11. [4]) Richt. 9, 46. [5]) 1. Sam. 4—5. [6]) 1. Chron. 14, 3.

Digitized by Google

Inhaltsangabe von 2. Mos. 34 ist jedenfalls älter als die spätere Form des Dekalogs[1]); aber sie enthält auch schon das Bilderverbot[2]), kann also ebenfalls nicht vorprophetischen Ursprunges sein.

Die Vorstellung eines Vertrages oder Bundes zwischen Volk und Gott ist so wenig monotheistisch, daß sie vielmehr den Polytheismus zur notwendigen Voraussetzung hat; das Volk erwählt sich in diesem Akt ebenso den Gott unter den Göttern[3]) wie der Gott das Volk unter den Völkern. Diese Vorstellung kann ferner nicht in sehr alte Zeiten hinaufreichen, denn sie setzt bereits eine reflektierende Stufe des Bewußtseins voraus, welche das unwillkürlich erwachsene Verhältnis zu einem absichtlich gemachten stempelt. Endlich behandelt diese Auffassung beide vertragschließende Teile als gleichberechtigt, und nimmt an, daß sie beide bei diesem Vertrage ihren Vorteil suchen und finden; dies zeugt aber von einer wenig erhabenen Vorstellung von dem religiösen Objekt, und andererseits von einer völligen Befangenheit des religiösen Bewußtseins in naivem Eudämonismus. Immerhin war es wesentlich diese Vorstellung eines Vertrages oder Bundes zwischen Volk und Gott, welche für die Reform der Propheten zum Anknüpfungspunkt diente, als sie den Versuch unternahmen, das religiöse Verhältnis ebenso zu vertiefen, wie das Objekt desselben zu vergeistigen und zu versittlichen.[4])

b) Die monotheistische Reform der Propheten.

Wie bei allen alten Völkern machten die Augurien und Orakel auch bei den Israeliten einen Hauptteil der kultischen Praxis aus, und wie überall, so waren auch bei ihnen die Priester in alter Zeit zumeist deshalb angesehen, weil sie am berufensten schienen, den

---

[1]) 2. Mos. 20, 2—17; 5. Mos. 5, 6—21. [2]) 2. Mos. 34, 17. [3]) Jos. 24, 15 u. 22 (vgl. 3. Mos. 22, 33). [4]) Für solche Leser, denen die gegebene Darstellung durch den Kontrast mit den aus Schule und Kirche her gewohnten Vorstellungen auffallend erscheint, dürfte die Bemerkung nicht überflüssig sein, daß die im Text entwickelten Ansichten in keinem Punkte von denjenigen abweichen, welche nicht nur von der neueren Geschichtsschreibung, sondern auch von der einer wissenschaftlichen Haltung beflissenen Theologie der Gegenwart als feststehende Ergebnisse der Forschung betrachtet werden. Vgl. z. B. A. Kuenen, „De Godsdienst van Israel" (Haarlem 1869); Wellhausen, „Geschichte Israels" (Berlin 1878), und Hermann Schulz, „Alttestamentliche Theologie", 2. Aufl. (Frankfurt a. M. 1878), woselbst auch die genaueren quellenmäßigen Nachweise für das hier nur im Umriß Skizzierte zu finden sind. Die Schriften Wellhausens waren mir beim Erscheinen der 1. Auflage noch nicht bekannt.

Digitized by Google

Willen der Götter durch Augurien oder Orakel kund zu tun. Die Augurien beruhten auf sehr verschiedenartigen, oft willkürlich bestimmten Zeichen[1]), meist aber wurden die Orakel durch das Werfen der Lose vor dem Gottesbildnis gegeben, indem eine vorgelegte Frage bejahend oder verneinend beantwortet wurde.[2]) Jeder Priester war Efodträger und das heiligste Abzeichen des Hohenpriesters waren die Urim und Tummim, mit denen er das Los warf. Da aber die Priester in älterer Zeit keinen vom Volke abgeschlossenen Stand bildeten, so lief neben dem Priesterorakel von alters her eine Mantik von Männern und Frauen, die sich nicht ausdrücklich mit Opferdienst beschäftigten. Die visionäre ekstatische Mantik wurde ebenso wie das priesterliche Augurium meist von Nomaden geübt, die durch ihre Lebensweise mehr als die Kulturmenschen zu dergleichen ungewöhnlichen Zuständen hinneigen; neben der eigentlichen Vision spielte auch die Traumdeutung, die prophetische Auslegung eigner und fremder Träume eine große Rolle, ja sogar die Totenbeschwörung wurde geübt. Diese Wahrsager strichen für ihre Leistungen ebenso wie die Priester ihren Lohn ein[3]); meist waren es die einfachen Vorkommnisse des Volkslebens, über die sie Auskunft zu erteilen hatten, wie der Verbleib verlorenen Viehes, die Diebe gestohlenen Viehes u. dgl.

Nicht selten vereinigte sich auch die Gabe der Wahrsagung mit der priesterlichen Stellung, und solche Männer (z. B. Samuel) genossen dann natürlich doppeltes Ansehen; im ganzen jedoch bestand ein gewisser Brotneid zwischen Wahrsagern und Priestern, da jede der beiden Klassen sich für die bevorzugtere hielt, die eine wegen der von Gott stammenden Gabe der Wahrsagung, die andere wegen der priesterlichen Stellung. Dieser Gegensatz verschärfte sich in dem Maße als die Priester sich fester zu einem besonderen Stande zusammenschlossen und die Standesinteressen dem religiösen Interesse voranzustellen anfingen; denn damit wuchs einerseits ihre Mißachtung gegen die unzünftigen Konkurrenten in der Orakelerteilung und andererseits die Mißachtung der ekstatischen Wahrsager gegen priesterliche Geistlosigkeit, Verweltlichung und Entsittlichung. Die Wahrsager blieben Naturmenschen und besitzlose Hirten, als die Priester infolge einer steigenden Wohlhabenheit des Volkes in ihren besser situierten Gliedern schon zu einem gewissen Luxusleben gelangt waren; der

---

[1]) Z. B. Richt. 6, 36—40. [2]) Z. B. Richt. 20, 18—28; 18, 5. [3]) 1. Sam. 9, 7—20.

Lohn, den die Wahrsager nahmen, diente wirklich nur der Erhaltung eines anspruchslosen Lebens, während die Priester an den Hauptopferstätten begannen, Schätze anzusammeln.

Mit wachsendem Volkswohlstand und Entstehung verschiedener Besitzklassen mußte ebenso wie mit der Vermehrung der Genußgüter die alte Einfachheit und Strenge der nomadischen Sitten schwinden, und die Priester, die selbst von dieser Umwandlung mitbefaßt wurden, hatten nicht die innere Energie, sich dem Sittenverfall kräftig zu widersetzen, gingen vielmehr oft genug mit üblem Beispiel voran; die Wahrsager hingegen vertraten selbst ein Stück herübergeretteten alten Volkslebens, und eiferten im Namen der Vergangenheit des Volkes gegen dessen Gegenwart. Die Priester suchten, um im ungestörten Genuß ihrer Bezüge zu bleiben, sich mit den jeweiligen Machthabern zu stellen, und wagten selbst dann nicht schroff gegen dieselben aufzutreten, wenn sie fremdländische Kulte begünstigten; die Wahrsager hingegen, die nichts als das nackte Leben zu verlieren hatten, und im Fall einer Verfolgung selbst dieses durch Flucht in die Wüste unter dem Schutze der Volksgunst retten zu können hofften, eiferten um so heftiger gegen fremde Kulte, welche mit den nationalen Traditionen im Widerspruch zu stehen schienen, und hetzten das Volk gegen dieselben auf, um so mehr als sie durch die Einbürgerung fremder Orakel ihren eignen Geschäftsbetrieb bedroht sahen.[1])

Als König Ahab im Nordreiche auf Anstiften seiner Gemahlin Jesabel die Wahrsager wegen solcher Hetzereien gegen den Baalkultus aus dem Lande vertrieben hatte, benutzten sie eine Dürre und Hungersnot, um zurückzukehren und das Volk zur Ermordung der 450 Baalspriester aufzustacheln[2]); dies war der Beginn einer wahrhaft volkstümlichen religiösen Reaktion gegen fremde Kulte, welche von da ab von den Propheten stetig, wenngleich mit wechselndem Erfolge fortgeführt wurde, während das Priestertum ruhig zusah, und es sich gefallen ließ, wenn die von den Propheten bestellte und eingebrachte Frucht schließlich ihm in den Schoß fiel. Die Propheten ihrerseits wuchsen selbst mit ihren höheren Zwekken, und wenn auch mindestens bis zum Exil hin der Wahrsagerberuf mit dem Prophetentum unzertrennlich verknüpft blieb, so adelten sie doch diese volkstümliche Lebensstellung zur Grundlage eines erhabenen religiös-sittlichen Reformatorenamts. Dieser Übergang hat sich in keinem anderen Volke als in dem israeli-

[1]) 2. Kön. 1, 2—6. [2]) 1. Kön. 18, 17—19, 2.

Digitized by Google

tischen vollzogen, und darum ist die Wandlung des religiösen Bewußtseinsinhalts, welches aus diesem Übergang entsprang, auch eine ganz eigenartige geworden.

Die Sittenstrenge und relative Uneigennützigkeit der Propheten, ihre mutige Opposition gegen die Machthaber und selbst gegen die ausgesprochenen Volksneigungen erhöhte begreiflicherweise das Ansehen, in welchem sie als Wahrsager und Magier, d. h. mit göttlichem Geist erfüllte Seher und Wundertäter, ohnehin schon beim Volke standen; dieses Ansehen erhob sich ebensosehr über das Ansehen, welches die Wahrsager anderer Völker genossen, als die religiös-sittlichen Leistungen der israelitischen Propheten die anderer Wahrsager überragten, und dieses ungewöhnliche Ansehen beim Volke verlieh ihnen wiederum die Möglichkeit, einen Einfluß auf die kulturgeschichtliche Entwickelung ihres Volkes zu üben, der in der Geschichte unvergleichlich dasteht. Die naturalistische Grundlage ihres Ansehens ist freilich nur in der mystischen Scheu vor ihrer magischen Macht zu suchen, vor den Wundern der Tat und des Wissens, durch welche sie über gewöhnliche Sterbliche hervorragen; aber diese naturalistische Grundlage haben die Jahopropheten mit denen fremder Götter, die echten mit den falschen Propheten gemein[1]), — es ist also erst das zu ihr hinzukommende religiös-sittliche Element, welches das Ansehen des echten Propheten über das der bloßen Wahrsager und Magier emporhebt. Fehlen darf aber die Wunderkraft auch dem echten Propheten nicht; denn die Prophetenwürde besteht ja in einer Inspiration mit göttlichem Geist, in einer Berufung und Heiligung von Mutterleibe an, also in einer göttlichen Mission, welche sich durch die Erfüllung mit dem göttlichen Wort und durch die Wirksamkeit der Fürbitte bekunden und bewähren muß.[2]) Selbst der größte der Propheten, Jesajah, ist von seiner Wunderkraft völlig überzeugt[3]), und die Fürbitte der prophetischen Gottesmänner gilt dem Volke in allen Fällen für so wirksam[4]), daß Jaho, wenn er sie nicht anhören kann und will, dem Propheten die Fürbitte im voraus verbietet.[5])

Wer auf so intimem Fuß mit Jaho steht, der hat gewiß auch Anspruch auf besondere Hochachtung und Unantastbarkeit seiner Person; wer im Namen Jahos das göttliche Wort und den göttlichen Willen offenbart, der steht selbst über dem König und kann ihm

---

[1]) 5. Mos. 13, 1—5. [2]) 2. Sam. 12, 14; 1. Kön. 13, 6. [3]) Jes. 7, 11. [4]) 5. Mos. 9, 14—19; 10, 10; 1. Sam. 12, 19; 2. Kön. 19, 4; Amos 7, 2—6. [5]) Jer. 7, 16; 14, 11.

Digitized by Google

das Königtum absprechen, wenn er es nicht im Sinne Jahos verwaltet.[1]) Wenn der Priester vorzugsweise Lehrer im Gebiet der religiösen Volkssitte ist und Anleitung über das Reine und Unreine gibt, so ist der Prophet Träger und Übermittler der göttlichen Offenbarung, Verkünder des Heilsratschlusses Jahos über sein Volk. Auch das geschriebene Gesetz wird nur dadurch zum Gotteswort, daß der lebendige Gottesgeist in einem Propheten es als solches beglaubigt; so z. B. verdankte das vorexilische Gesetzbuch seine Anerkennung als Offenbarung Jahos lediglich dem Zeugnis der Prophetin Hulda[2]), und in späterer Zeit wurde (nach Josephus) die Nichtaufnahme neuer Schriften in den Kanon damit erklärt, daß es keine Propheten mehr gäbe[3]), um solche Schriften als Gotteswort zu beglaubigen. Diese Offenbarung ist nicht die Offenbarung einer toten Vergangenheit, deren Geist nur in dem geschriebenen Buchstaben fortlebt; eine solche kennen die älteren Propheten noch nicht, und Jeremjah, dem die Berufung auf dieselbe zuerst entgegentritt, fertigt sie sehr geringschätzig ab.[4]) Die Propheten wissen ihre Offenbarung mit Recht der geschriebenen überlegen, sie wissen sie eben als die lebendige Offenbarung der Gegenwart, entsprungen aus dem unmittelbaren Innesein oder Einwohnen des göttlichen Geistes in ihnen. Jaho erleuchtet sie wie ein Licht auf ihren Pfaden[5]), und der höchste Grad der Gemeinschaft ist, daß sie ihn schauen[6]), nicht mit Leibesaugen, sondern in dem zu gleichsam sinnlicher Gewißheit gelangten Bewußtsein, von seinem Geiste durchwohnt zu sein.

Ursprünglich kam den Propheten die Gewißheit, Gottes Wort zu sprechen, aus dem ekstatisch visionären Zustande, in welchem sie ihre Inspirationen empfingen; indem sich aber die Auslegekunst, oder die Prophetie im engeren Sinne, von der Mantik mehr und mehr ablöste, sich inhaltlich auf die Offenbarungen der vorangegangenen angesehenen Propheten und formell auf die in Prophetenschulen erlernbare Methode stützte, wurde sie allmählich zu einer selbständigen Kunst, welche ihre Beglaubigung mehr in der objektiven Übereinstimmung mit der vorhandenen Offenbarung als in subjektiven psychologischen Zuständen suchte. Grade der Verfall der Prophetie kündigt sich dadurch an, daß den Propheten diese objektive Beglaubigung für sich allein nicht mehr wirksam genug scheinen will, und sie Visionen zu Hilfe nehmen, an deren

[1]) 1. Sam. 15, 26; 1. Kön. 11, 29—31; 14, 4—11; 21, 20—22. [2]) 2. Kön. 22, 12—20. [3]) Ps. 74, 9; 1. Makk. 9, 27. [4]) Jer. 8, 8. [5]) Micha 7, 8; Ps. 25, 4—14. [6]) Ps. 17, 15; 27, 8; 42, 3.

erlebte Realität man nicht mehr zu glauben vermag; die Vision wird mit der Zeit zur poetischen Einkleidung des religiösen Inhalts und überwuchert zuletzt als Form den Inhalt, als erdichtetes Gewand den Wahrheitskern, d. h. wird zur Apokalypse.

In der Mitte zwischen den Extremen der Wahrsagung und Apokalypse steht die Prophetie in ihrer Blütezeit als echte Weissagung; die Weissagung geht auf den religiösen Gehalt als solchen, auf die Darstellung des providentiellen Heilsratschlusses und seine spezielle Verwirklichung in der Völkergeschichte nach Maßgabe des religiös-sittlichen Verhaltens des Bundesvolkes, und erfordert keinerlei übermenschliches Wissen. Soweit die Weissagung Vorhersagung ist, stellt sie einen einfachen Schluß dar aus dem feststehenden Heilswillen Jahos als Obersatz und der besonderen geschichtlichen Situation als Untersatz; bestimmte Zahlen und Namen werden dabei wohlweislich vermieden, und wo runde Zahlen vorkommen, haben dieselben nur ungefähre Geltung. Da der konkrete Wille Jahos sich wandelt nach Maßgabe der geschichtlichen Verhältnisse, also insbesondere der religiös-sittlichen Heilswürdigkeit des Bundesvolkes, so können sehr wohl Vorhersagungen, die unter Voraussetzung einer bestimmten Sachlage gegeben waren, von den Propheten geändert werden, wenn diese Sachlage sich ändert, z. B. das abtrünnige Volk rechtzeitig zur Umkehr und Gesinnungsänderung schreitet; grade in dieser Wandelung des konkreten Gotteswillens bewährt sich die Stetigkeit und Unwandelbarkeit seines allgemeinen Heilswillens.

Sehr schwierig ist die Unterscheidung echter und falscher Propheten, eine Unterscheidung, die selbst erst von den israelitischen Propheten aufgebracht ist. Jeder Prophet wird natürlich sich für einen wahren Propheten halten, und bei vorkommenden Differenzen geneigt sein, den Konkurrenten der Falschheit zu zeihen. Von der Zeit an, wo die israelitischen Propheten ihre Mission in der Förderung des altnationalen Hauptgottes und der Bekämpfung der andersnamigen Götter zu sehen begannen, mußten sie natürlich zu der Ansicht gelangen, daß es dem israelitischen Volk gezieme, ausschließlich von Jaho, also durch Vermittelung von Jahopropheten, Orakelsprüche zu erbitten und entgegenzunehmen; ein von dem Gott Jaho begeisterter Prophet konnte aber nur der sein, welcher sich auch für den Gott Jaho begeisterte, d. h. den nationalen Jahokultus und die religiösen Überlieferungen der Väter aus der Zeit des Nomadenlebens förderte. Ein Verstoß gegen die Sitte und den (vermeintlichen) Glauben der Väter ist also sicheres

Digitized by Google

Zeugnis dafür, daß ein Prophet kein echter ist; aber das Gegenteil hiervon genügt ebensowenig wie der Besitz magischer und mantischer Kräfte zur positiven Beglaubigung echten Prophetentums[1]), d. h. wirklicher Berufung Jahos zur Verkündigung seines Wortes und Willens; denn der Prophet eines anderen Gottes kann vorgeben, in Jahos Namen zu reden, oder ein frommer Jahoknecht kann sich irrtümlich für berufen halten, ohne es zu sein[2]), ja sogar, er kann ausdrücklich von Jaho mit einem trügerischen Geiste versehen worden sein, um das Volk durch falsche Weissagungen zu versuchen oder zu strafen.[3]) Über die Wahrheit einer Weissagung entscheidet also nur der Erfolg[4]), und doch kann auch dieser Erfolg wiederum durch Änderung des göttlichen Willens ausbleiben oder sich in sein Gegenteil verkehren; ja sogar, Jaho kann auch seinen echten Propheten zu bestimmtem Zweck einen trügerischen Geist geben und absichtlich eine falsche Weissagung in den Mund legen, so daß es kein Wunder ist, wenn verschiedene Jahopropheten sich gegenseitig mit gleich gutem Gewissen als falsche Propheten anklagen.

Demnach ist aus einer einzelnen Weissagung und ihrem Erfolg überhaupt noch kein Schluß zulässig auf die Echtheit oder Falschheit des Prophetentums dessen, der sie gegeben hat; erst die ganze Art der Handhabung des Prophetenberufs und die auf die Dauer mit demselben erzielten Erfolge entscheiden endgültig über dessen Echtheit. Bei einem solchen zusammenfassenden Urteil über die Leistungen und Intentionen eines Menschen, wie es in der Volksstimme sich unwillkürlich ausbildet, ist aber offenbar das religiös-sittliche Moment ausschlaggebend über die Würdigkeit und Glaubwürdigkeit des Propheten; hierbei handelt es sich nur noch darum, ob er im großen und ganzen die religiös-sittliche Mission seines Volkes richtig aufgefaßt und in den einzelnen geschichtlichen Situationen diese seine Auffassung durch seine Ermahnungen zum sachgemäßen Ausdruck gebracht hat. Es ist klar, wie sehr bei solchem Gesamturteil die Mantik in den Hintergrund tritt, wie der Begriff der lebendigen oder prophetischen Offenbarung, wenn man ihn auf seine Wurzel verfolgt, sich ganz auf das unreflektierte Wissen vom göttlichen Heilsratschluß oder teleologischen Weltplan konzentriert, aus dem sich von selbst durch gewöhnliche Verstandesoperationen ebensowohl die nächsten

---

[1]) 5. Mos. 13, 1—5. [2]) 5. Mos. 18, 20. [3]) Jes. 29, 10—14; Hos. 9, 7; Ezech. 14, 9. [4]) 5. Mos. 18, 21—22.

Digitized by Google

geschichtlichen Ziele der providentiellen Schicksalsleitung wie das gottgemäße Verhalten des Volkes und des einzelnen ableiten lassen. Aber diese Vertiefung der prophetischen Offenbarung blieb unerschlossen, weil äußerlich die Verbindung zwischen Mantik und Prophetie nicht durchschnitten wurde und weil die geschriebene Offenbarung des Buchstabens den Sieg über die lebendige Offenbarung des Geistes in dem Maße schneller davon trug, als der prophetische Geist erlahmte und sich in Apokalyptik verirrte. —

Für den Inhalt der prophetischen Reform bilden die Erwählung des Volkes Israel durch den Bundesgott und der Undank des Volkes gegen diese Gnade die beiden Pole, um die sich alles dreht. Nachdem einmal der Name Jaho für den Seth oder El Schaddai durchgedrungen war, war es keinem Zweifel unterworfen, daß Jaho der Gott gewesen war, der Israel aus der ägyptischen Sklaverei in das blühende Jordantal geführt und unter den ersten Königen zu achtunggebietender staatlicher Bedeutung emporgehoben hatte; diese Wohltaten waren ebenso wie die Erwählung des Volkes Israel durch diesen mächtigen Gott völlig unverdient, sie waren reines Gnadengeschenk Jahos. Daß dieser große und gewaltige Gott unter allen großen und angesehenen Völkern grade diesen kleinen, elenden und verachteten Stamm zu seinem Spezialvolk, zur Domäne seiner Regierungstätigkeit ausersehen hatte, war an sich etwas Paradoxes, gleichsam eine souveräne Laune, durch die er dieses Volk um so fester und enger an sich zu binden gehofft hatte; verdienen konnte Israel diese Gnade auch nachträglich nicht, höchstens sich ihrer würdig erweisen durch hingebendes Vertrauen auf die väterliche Fürsorge seiner gnädigen Leitung[1]), durch unwandelbare Treue gegen ihn und durch Gehorsam gegen seine Ordnungen.[2])

Aber grade diese Eigenschaften wurden von den Propheten vermißt; in religiöser Hinsicht, weil Israel in kleinmütigem Unglauben und Mißtrauen gegen Jahos Macht und Bundesgerechtigkeit[3]) mit anderen Göttern buhlte, in sittlicher Hinsicht, weil es im Gegensatz zu den strengen und einfachen Sitten der Väter in Üppigkeit und Schwelgerei versank, weil die neu entstandene Klasse der Reichen das arme Volk drückte, oft genug in Schuldknechtschaft brachte und durch Bestechung der Richter das Recht beugte. Israel hatte sich in wachsendem Maße der Erwählungsgnade unwürdig erwiesen, hatte unaufhörlich die Bedingungen des Bundes

---

[1]) Jes. 50, 10. [2]) 5. Mos. 13, 4. [3]) Jer. 5, 3—5; 5. Mos. 1, 32.

Digitized by Google

oder Vertrages verletzt, hatte die Erwartungen vollständig getäuscht, auf Grund deren seine Erwählung allein einen Sinn hatte; trotzdem hatte Jaho das unwürdige Volk nicht verworfen, sondern nur gezüchtigt, und in unerschöpflicher Langmut auf den Eintritt besserer Einsicht und Gesinnung gewartet, stets bereit, jedem ernsten Versuch des Volkes zur Erneuerung des zerrissenen Bundes auch seinerseits entgegenzukommen und ihn mit einem neuen nationalen Aufschwung zu belohnen. Diese Langmut Jahos ist die zweite Gnade, die zu der grundlegenden Erwählungsgnade hinzukommt, um feurige Kohlen auf das Haupt des Volkes zu sammeln; wenn noch ein Funken von Scham und Dankbarkeit in den verhärteten Herzen wohnt, so muß er solchen Gnadenerweisen gegenüber zu einer Flamme der Liebe auflodern, die alles Unlautere verzehrt und die Herzen in frommer Demut dem Heilswillen Jahos zueignet, so muß angesichts solcher Heilserfahrungen im Bundesvolk ein Glaube und eine vertrauensvolle Zuversicht auf Jaho erweckt werden[1]), welche eine Umkehr und Erneuerung der ganzen Gesinnung bewirken[2]) und die schönsten politischen und ethischen Früchte tragen.[3])

Wenn früher Jaho nur als nationaler Spezialgott galt, weil er einmal diesem Volke geschichtlich zugehörte, so gilt er jetzt als einziges mögliches Objekt des religiösen Verhältnisses für die Kinder Israel, weil andere Götter sich an Gnade, Erbarmen und Langmut gar nicht mit ihm messen können; wenn er früher nur als Hauptgott des nationalreligiösen Bewußtseins galt, so erhebt er sich jetzt zum alleinigen Gott innerhalb dieses Kreises, insofern er der einzige ist, der das religiöse Gefühl durch solche hervorragende Eigenschaften affiziert. Die ganze Geschichte Israels stellt sich unter diesem Gesichtspunkt als eine einzige ununterbrochene Kette providentieller Gnadenwirkungen dar; wie jede Förderung des Volkswohles der Lohn für Frömmigkeit, so ist alles nationale Mißgeschick und Elend die Strafe für Abfall und Unsittlichkeit, also die Volksgeschichte ein zusammenhängendes Erziehungswerk des Volkes zur Würdigkeit für die Bundesgnade und das mit ihrer Annahme verknüpfte Heil. So entsteht aus der Zusammenstellung der beiden Pole (Erwählungsgnade und Volksundank) die Achse der prophetischen Weltanschauung: die providentielle Leitung der Weltgeschichte zum Zweck der Erziehung des

[1]) Jes. 26, 2—4; 1. Kön. 8, 23; 5. Mos. 6, 4—13; 10, 12—16. [2]) Ps. 37, 3—6; 1. Sam. 12, 24; Ps. 97, 10. [3]) Jes. 49, 23; 40, 31; Jer. 17, 7—8; Nahum 1, 7; 2. Chron. 20, 20.

Volkes Israel. Wenn Jaho sich ein so kleines und verachtetes Volk erwählt hat, wenn er trotz aller Erfahrungen über die Unwürdigkeit dieses erwählten Volkes an demselben festhält, so tut er dies, um seine Herrlichkeit und Macht desto glänzender zu offenbaren, um zu zeigen, wie Er es ist, der aus der Niedrigkeit zu erhöhen vermag und der durch langmütige und weise Zucht selbst ein störrisches und widerspenstiges Volk zur Anerkennung wahrer Göttlichkeit zu zwingen weiß.

Soll die Geschichte als ein Pädagogium Jahos verstanden werden, in welchem Israel der Zögling, alle anderen Völker aber nur Mittel oder Material zur Erziehung Israels sind, so muß die Auffassung Jahos notwendig erweitert werden. Wenn Jaho sein Volk belohnt, so fördert er es auf Kosten anderer Völker, — wenn er es straft, so braucht er andere Völker als Zuchtrute; in beiden Fällen muß er die Macht haben, über das Geschick der anderen Völker zu verfügen, ohne seinen Willen durch denjenigen der betreffenden Volksgötter aufgehalten zu sehen.[1]) Zu diesem Zweck muß er unverhältnismäßig viel mächtiger sein als die fremden Götter, muß er nicht mehr bloß *primus inter pares*, sondern gradezu ein Gott höherer Ordnung, alleiniger Herr und Herrscher der Welt sein.[2]) Die fremden Götter hören nicht auf, Götter zu sein, aber sie werden Götter von Jahos Gnaden, also Götter zweiten Ranges, die den Hofstaat Jahos bilden und von diesem den übrigen Völkern zugeordnet sind.[3]) Für die anderen Völker mögen sie Götter, d. h. Objekte des religiösen Verhältnisses sein; vom Volk Israel können sie nicht als Götter angesehen werden, weil sie ihm nicht Objekte des religiösen Verhältnisses sein können und dürfen.[4]) Auch innerhalb des nationalen Götterkreises sinken alle Nebengötter im Vergleich mit dem Hauptgott zu göttlichen Wesen niederen Ranges herab, werden aus selbständigen Göttern zu Trabanten, Werkzeugen und Boten des Hauptgottes, aus Elohim zu Engeln; denn der eine nationale Hauptgott drängt sich dem Bedürfnis nach Vergeistigung und Versittlichung des religiösen Objektes so gebieterisch ausschließlich entgegen, daß die Nebengötter von dieser Vergeistigung und Versittlichung nichts abbekommen und darum als Objekte des religiösen Bewußtseins mit dem vergeistigten und versittlichten Hauptgott nicht konkurrieren können. So wird Jaho aus dem Hauptgott Israels zu seinem

[1]) Jes. 37, 20. [2]) Micha 4, 13; 2. Mos. 19, 5; 2. Kön. 19, 15. [3]) 5. Mos. 4, 19. [4]) Hosea 13, 4; Joel 2, 27; 1. Sam. 2, 2; Ps. 18, 32.

Digitized by Google

alleinigen Gott im spezifisch religiösen Sinne des Wortes, aus einem *primus inter pares* zu einem Obergott über die Götter aller anderen Völker, zu dem „Gott aller Götter“[1]) oder zu dem allein wahren Gott im eminenten Sinne des Wortes[2]); ideell ist er schon jetzt der allein wahre Gott der ganzen Welt, reell wird er es in der Vollendungszukunft werden.

Unter diesem Gesichtspunkt gewinnt die Erwählungsgnade eine noch viel tiefere Bedeutung; wenn es nicht mehr ein beliebiger, obschon sehr starker Gott, sondern der höchste Gott des Weltalls ist, der sich Israel erwählt hat, um an diesem verachteten Völkchen die Größe seiner Herrlichkeit zu offenbaren, so muß der geschichtliche Prozeß der Erziehung Israels auch ein höheres Endziel haben, als die ungetrübte Verwirklichung des Bundesverhältnisses mit diesem Einzelvolk, so muß die Herrlichkeit Jahos darin ihren Triumph feiern, daß sie von allen Völkern anerkannt wird, wenn auch das erwählte Volk das Zentralvolk bleibt. Jaho, der seit der Erwählung König Israels war[3]), wird dann durch Israels Weltherrschaft zum König aller Völker, oder mit anderen Worten: das Königreich Jahos dehnt sich von Israel über den Erdkreis aus. So erweitert sich die Auffassung der Geschichte von einer Erziehung Israels zu einer Erziehung des Menschengeschlechtes; freilich treten die übrigen Völker erst dann in das Pädagogium ein, wenn Israel durch dasselbe hindurchgegangen und zum Lehrmeister der übrigen reif geworden ist. Wenn die anderen Völker erkennen werden, daß Jaho in einem weit höheren Sinne Gott ist als die von ihnen provisorisch verehrten Götter niederen Ranges, dann werden sie die Verehrung der letzteren zugunsten Jahos einstellen, dann wird Ein Hirt und Eine Herde sein. Dann bricht die Ära des ewigen Friedens an, die dadurch gesichert ist, daß der König Israels als Großkönig über alle Könige der Völker herrscht und alle Völker ihm als Jahos Gesalbtem gehorchen[4]); welche Völker dann aber nicht Jaho dienen wollen, werden vernichtet werden.[5])

Dies sind die Grundzüge des prophetischen Monotheismus. Noch werden die anderen Götter nicht als göttliche Wesen, sondern nur als Götter, d. h. als religiöse Objekte für das Volk Israel, negiert; noch ist der Monotheismus ein bloßes Herabdrücken der Nebengötter zugunsten des Hauptgottes; noch ist der

---

[1]) Dan. 2, 47; 5. Mos. 10, 17. [2]) Jes. 44, 6; 45, 5 u. 14. [3]) Jes. 6, 5; 41, 21; 43, 15. [4]) Jes. 2, 2—4. [5]) Jes. 60, 12.

Digitized by Google

Eine Hauptgott durch eigene Wahl national beschränkt und seine Entwickelung zum Universalgott auf eine spätere Vollendungszeit hinausgeschoben. Aber doch ist diese Auffassung schon Monotheismus in dem Sinne, daß nur Ein konkreter Gott würdig ist, Objekt des religiösen Verhältnisses zu werden, und daß diese zunächst nur dem Volke Israel offenbarte Wahrheit dereinst Gemeingut der Menschheit zu werden bestimmt ist. Israel ist aus diesem Gesichtspunkt nicht mehr der einzige, sondern bloß noch der erstgeborene Sohn Gottes[1]), der zwar seine wichtigen Erstgeburtsrechte den anderen Völkern gegenüber bewahren soll, aber sie doch wesentlich zu dem Zweck erhalten hat, um die jüngeren Brüder dem gemeinsamen Vater zuzuführen.[2]) Der Prozeß, der sich in dem religiösen Bewußtsein der Propheten vollzieht, die Erweiterung des partikularistischen Nationalgottes zum Herrn der Welt, zum Lenker alles Völkerschicksals, kurz zum Universalgott, dieser Prozeß wird in naiver Weise als zukünftiges reales Ereignis in die Geschichte hinausprojiziert und als Vollendungszeit angeschaut; die politischen Schwierigkeiten, welche in einer Universalherrschaft des kleinen Volkes Israel über den damals bekannten Erdkreis liegen, werden dabei durch den Glauben teils an die starke Vermehrungsfähigkeit Israels, teils an Jahos Wundermacht überwunden, und das Nationalgefühl schwelgt in dem Gedanken, daß die anderen jetzt so übermütigen Völker dem erwählten Jahovolk werden dienen und Tribut leisten müssen.[3])

Somit hat der Monotheismus und das Gottesreich der Propheten zwar eine Tendenz zum Universalismus, aber der nationale Begriff des Bundes, aus dem beide hervorgegangen, bleibt auch die partikularistische Fessel und Schranke zur vollen Verwirklichung dieser Tendenz; nicht genug, daß die Realisierung derselben auf eine Vollendungszukunft verschoben wird, bleibt auch in dieser Zukunftsperspektive der Universalismus des Jahoglaubens und Jahoreiches vermittelt durch die Weltherrschaft des israelitischen Nationalstaates und Nationalkultus. Das israelitische Gottesreich besteht darin, daß Jerusalem Welthauptstadt wird und alle übrigen Völker sich der Weltherrschaft des israelitischen Nationalstaates und der israelitischen Nationalreligion unterwerfen, ohne darum mehr als Juden zweiter Klasse zu werden; die Beschränktheit dieses Gedankens liegt nicht so sehr darin, daß die

---

[1]) 2. Mos. 4, 22; Jer. 31, 9. [2]) Jes. 19, 23—25. [3]) Jes. 60, 9—11; 23, 18; 66, 20.

Digitized by Google

Perspektive rein irdisch bleibt[1]), sondern darin, daß sie rein politisch und nationalpartikularistisch bleibt, daß der religiöse Gesichtspunkt nicht einmal für das Ideal der Vollendungszukunft imstande ist, den politischen Stammesegoismus zu brechen. Die vorexilischen und exilischen Propheten waren hierzu um so weniger imstande, als sie das vollendete Gottesreich sich immer in einer verhältnismäßig nahen Zukunft, also etwa unmittelbar nach Beendigung des Exils beginnend dachten, und diesen Glauben hielten auch noch die aus dem Exil Heimkehrenden fest, bis die bittere Wirklichkeit sie allmählich zwang, den Termin weiter und weiter hinauszuschieben.

Eine solche nationale Beschränktheit der idealen religiösen Weltanschauung muß einen doppelt abstoßenden Eindruck machen an einem winzigen Völkchen, das nicht wie große, geographisch wohlabgerundete Völker die Entschuldigung hat, seinen Staat für das „Reich der Mitte" und die Nachbarstaaten für bloße unbedeutende Anhängsel an diesem Reich der Mitte zu halten. Aber selbst solche große Völker, wenn sie sich nicht wie der Parsismus und Buddhismus zum Glauben an ein universelles Gottesreich emporschwingen, sondern wie das Ägyptertum und der Brahmanismus in nationaler Beschränkung des Gottesreiches stecken bleiben, erheben sich doch auch inhaltlich weit über die israelitische Anschauungsweise, indem sie einerseits das irdische Gottesreich nur als Mittel zur Erfüllung eines transzendenten religiösen Zweckes, nicht aber als Selbstzweck auffassen, und indem sie andererseits vermittels der Seelenwanderung die Pforte offen lassen, durch welche auch die Glieder der Nachbarvölker allmählich zur Erlösung durch ihre Offenbarungsreligion eingehen können. Der Monotheismus der Propheten hingegen zeigt von alledem keine Ahnung; der einzelne geht hier noch vollständig im Volke auf, und der religiöse Ehrgeiz hat kein anderes Ziel, als dem Volke und seiner Nationalreligion die Weltherrschaft und die mit derselben verknüpften weltlichen Güter zu erringen. Erst in dem nachexilischen Judentum dehnte sich durch Entlehnung der Auferstehungslehre aus dem Parsismus und noch später durch Entlehnung des Unsterblichkeitsglaubens aus dem ägyptisch-griechi-

[1]) Daß Himmel und Erde zu dieser Vollendung neu gemacht; also der Himmel glänzender, die Erde ebener und fruchtbarer werden soll, daß die Bösartigkeit der reißenden Tiere aufhören soll und dgl. sind bei Jesajah noch lediglich poetische Ausschmückungen, denen erst eine spätere Zeit eine realistische Deutung verliehen hat.

Digitized by Google

schen Vorstellungskreis der Horizont dieses theokratischen Ideals etwas weiter aus, ohne jedoch jemals seinen hochmütigen und bornierten nationalen Partikularismus im Prinzip zu überwinden. Der Traum von der irdischen Weltherrschaft Israels über alle Völker ist ein wesentliches Moment des spezifisch-jüdischen religiösen Bewußtseins geblieben und scheint von der Substanz desselben unabtrennbar[1]); er hat seine Formen gewechselt und hat sich verleugnet, wo das offene Eingeständnis seiner selbst seinen Aspirationen hinderlich scheinen mußte, aber aufgegeben hat er sich nicht und untergehen kann er nur mit dem Judentum selber, sofern es Religion ist.

In dieser nationalen Beschränktheit des religiösen Bewußtseins liegt die Schwäche wie die Stärke der israelitisch-jüdischen Religion; die Schwäche, weil eine solche nationalbeschränkte Religion ihrer Natur nach nicht über die Grenzen des Volkstums hinübergreifen kann, — die Stärke, weil aus dieser nationalen Beschränktheit der Monotheismus erwuchs, welcher an und für sich die Tendenz zum Universalismus in sich trug und nur auf das Zerbrechen der Schranken des jüdischen Nationalgefühls wartete, um diese ihm innewohnende Tendenz schrankenlos zu verwirklichen. Das Judentum als solches aber mußte sofort eine feindselig reaktionäre Stellung zu einer solchen universalistischen Wendung seines nationalen Monotheismus einnehmen, als dieselbe durch Paulus ins Leben gerufen wurde, während es die judenchristliche Sekte der Jünger Jesu als Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein anerkannte. —

Der Nationalgott Jaho war als böser Sonnen- und Feuergott von jeher ein strenger, der Zeugung abgeneigter Gott gewesen; deshalb mußten die lasziven Kulte des Thammuz und der Aschera, welche sich in den fruchtbaren phönizischen Küstenländern entfaltet hatten, seinem Wesen widerstreben. Die Versittlichung Jahos auf Anlaß der Sittenverweichlichung der Israeliten traf somit zusammen mit einer Versittlichung seines Kultus im Gegensatz gegen die üppigen und wollüstigen Kulte der Nachbargötter. Das Bestreben, den Nationalgott in jeder Hinsicht in möglichstem Gegensatz gegen die Götter der Nachbarvölker zu entwickeln, mochte den Propheten wohl auch dazu den ersten Anstoß gegeben haben, die Reminiszenzen eines bildlosen Gottesdienstes in der Urzeit der nomadisierenden Väter aufzufrischen; dieses Motiv verstärkte sich

[1]) 5. Mos. 28, 1 u. 13.

aber durch das zweite, daß bei der Masse des Volkes aller Bilderdienst so leicht in fetischistischer Weise entartet, d. h. daß der plumpe Sinn gar zu leicht das symbolische Bild des Gottes mit dem Wesen des Gottes verwirrt und verwechselt. Wäre die nationale Spannung zwischen Israel und seinen Nachbarn und infolgedessen auch zwischen dem Gotte Israels und seinen Nachbargöttern nicht so groß gewesen, so würden die Propheten wahrscheinlich ihr Augenmerk darauf gerichtet haben, das Volk vor dieser Verwechselung zu warnen und ihm einzuschärfen, daß Jaho seinem Wesen nach etwas ganz anderes sei, als die zoomorphischen Sinnbilder, welche dazu dienten, die Andacht beim Jahokultus sinnlich zu konzentrieren; jetzt aber, wo der Bilderdienst und damit auch die fetischistische Verirrung des rohen Volkes bei den kultivierteren Nachbarvölkern demjenigen Israels in der Entwickelung voran war, schien es ein gar zu verlockendes Hilfsmittel zur Herabsetzung der fremden Götter in den Augen des israelitischen Volkes, wenn die fetischistische Entartung der fremden Götter für das Wesen derselben genommen und den von Menschenhand gemachten Göttern, den toten Klötzen und Steinen und Gußwerken der Gott Israels als der einzige lebendige und wahre Gott gegenüber gestellt wurde.[1])

Daß man mit einer solchen Polemik dem Gegner offenbares Unrecht tat, wurde im Eifer des Gefechts nicht bemerkt; die Verwechselung von Bilderdienst und Fetischismus wird selbst dadurch nicht gehindert, daß dieselben Propheten, welche diesen Gegenstand zu einem Lieblingsthema weit ausgeführter Predigten wählten, an anderen Stellen die Identität der fremden Götter mit dem Himmelsheer oder den Elohim und die relativ bedeutende Macht dieser Götter in ihren Gebieten anerkennen, was doch mit der Beschränkung derselben auf tote ohnmächtige Götzen unvereinbar ist. Weil die Nachbarvölker Götzendiener, d. h. Fetischanbeter sind, soll Israel es nicht sein; weil die Nachbargötter um ihrer Abbilder willen tote Klötze gescholten werden, soll der lebendige Gott Israels einem solchen Vorwurf entrückt, d. h. kein Bild von ihm gemacht werden. Diesem Kampfe gegen die eingewurzelte Sehnsucht des Volkes nach Götterbildern haben etwa seit dem Jahre 800 die besten Männer Israels den größten Teil ihrer Energie geopfert; und wenn auch das levitische Priestertum den durch diese Reform dem Jahokultus erwachsenden Vorteil

[1]) Jer. 10, 8—10; Ps. 42, 3.

Digitized by Google

seit dem siebenten Jahrhundert anerkannte und selbst einzelne Könige dieser Reform zugeneigt waren, so würde dieselbe dennoch schwerlich durchgedrungen sein, wenn nicht das babylonische Exil die Aristokratie des Südreiches in ganz ausnahmsweise Verhältnisse gesetzt hätte, die der fortgesetzten Arbeit hervorragender Propheten günstig waren.

Die Überwindung des Bilderdienstes wäre unmöglich gewesen, wenn die Propheten ihr Volk zur Verehrung gestaltloser Naturmächte hätten zurückführen wollen, wenn sie nicht den Reminiszenzen der nomadischen Urzeit einen ganz anderen und weit tieferen Sinn untergelegt hätten. Sie glaubten wirklich, ihr Volk bloß zu der Religion seiner Väter zurückzuführen, aber tatsächlich führten sie dasselbe zu einer höheren Stufe vorwärts, welche sie selbst nur dadurch zu erklimmen vermocht hatten, daß sie durch die Stufe des Bilderdienstes hindurch und mit der kritischen Reflexion über dieselbe hinausgegangen waren. Schon der Gegensatz gegen die Nachbarvölker und ihre naturalistischen Kulte mußte davon abschrecken, in bloße Naturverehrung zurückzufallen; die während des Bilderdienstes bereits erfolgte Versittlichung Jahos und der Glaube an seine providentielle Leitung der Geschichte wies unzweideutig den Weg, welchen die Vergeistigung des lebendigen Gottes im Gegensatz zu den Götzen zu nehmen hatte.

Die Vergeistigung und Versittlichung, welche die Propheten ihrem nationalen Hauptgott errungen haben, darf man im Vergleich zu den gleichzeitigen Leistungen anderer Völker nicht überschätzen. Die ältesten reformatorischen Propheten, Amos und Hosea, wirkten zu einer Zeit, als die Gesänge Homers bereits Gemeingut der gebildeten Griechen waren und Hesiod seine Mythologie längst verfaßt hatte; der größte und am meisten schöpferische unter den Propheten, Jesajah, ist etwa gleichzeitig mit dem Gesetzbuch des Manu und dem Avesta, Jeremjah ist ein Zeitgenosse Solons, und die letzten Propheten dürften etwa mit den Ursprüngen des Buddhismus zusammenfallen. Die Zeit der prophetischen Reform ist in allen Kulturländern zugleich eine Epoche großartiger geistiger Gärung, kulturgeschichtlichen Aufschwungs und spekulativer Vertiefung, welche sich nur je nach den vorgefundenen Bedingungen verschiedenartig ausprägt; die prophetische Vergeistigung und Versittlichung des Jahokultus ist nur ein einzelner Strahl dieses allgemeinen Lichts, der das Bild Jahos in um so hellere Beleuchtung rückt, als hier auf Eine Göttergestalt alles zusammengehäuft ist, was sich bei anderen Völkern auf viele verteilt. Es

Digitized by Google

ist die Armut an Göttern, welche bewirkt, daß nur der Eine Hauptgott sich zur Vergeistigung und Versittlichung eignet; es ist also auch die Armut des religiösen Vorstellungskreises, welche das ganze verfügbare Maß von religiöser Vergeistigung und Versittlichung auf diese Eine Gestalt zu konzentrieren nötigt und dadurch ein verhältnismäßig bedeutendes Resultat erzielt.

Der bildlose lebendige Gott erhebt sich durch die Annahme einer geistig-sittlichen Wesenheit nicht grade höher als irgend ein anderer Hauptnationalgott jener Zeit über die Natur; er bleibt auch jetzt noch wesentlich natürlicher Gott mit geistigen und sittlichen Eigenschaften. Die Geistigkeit, welche Jaho von den Propheten zugeschrieben wird, ist bloß als Gegensatz gegen die geleugnete Fleischlichkeit hingestellt[1]), also weit entfernt, den Begriff der Immaterialität auch nur zu ahnen; wie in Ägypten ist der Geist die gasförmige Materie im Gegensatz zu der flüssigen und festen, so daß die Geistigkeit Jahos nur sein ätherisches, gestaltlos verfließendes Wesen im Gegensatz gegen die grobe Materialität der Götzen ausdrückt. Jahos Geist ist ebensowohl der dareinfahrende Sturmwind[2]) wie das sanfte Sausen linder Lüfte[3]); sein Geist oder Atem ist als Weltäther das Lebensprinzip aller Kreatur[4]), und diese würde zu Staub zerfallen, wenn „der Herr der Geister alles Fleisches“[5]) seinen Odem an sich zöge.[6]) Als Schöpfer der Welt wurde fast jeder Hauptgott ohne Unterschied gepriesen, da darf keine besondere Bedeutung darin gesucht werden, wenn auch Jaho als Schöpfer Himmels (d. h. Firmaments) und der Erden gerühmt wird[7]); er bleibt darum nicht minder Himmelsgott, Lichtgott, Gott des feurigen Glanzes und der Glut und Gewittergott[8]); die Engel sind auch nach Hiob noch unerschaffen[9]), und von einer Schöpfung aus Nichts ist selbst in dem Bericht der Genesis noch keine Rede. Wichtig ist nur, daß man von einem der Zeugung abgewandten Hauptgott alle auf dem Zeugungsprozeß beruhenden Schöpfungsbilder fern zu halten suchte und an Stelle derselben das mechanische Bilden, Wirken und Machen setzte, das bei möglichst wunderfroher Durchbildung leicht zum eigentlichen Begriff des Schaffens führen konnte.

---

[1]) Jes. 31, 3 (Einzige Stelle). [2]) Jes. 40, 7; Hos. 13, 15; Ps. 29 u. 18, 16. [3]) 1. Kön. 19, 11—12. [4]) 1. Mos. 2, 7; Hiob 27, 3; 33, 4; Jes. 42, 5; Ezech. 37, 10; Sach. 12, 1. [5]) 4. Mos. 16, 22; 27, 16. [6]) Ps. 104, 29—30; Hiob 34, 14—15. [7]) Ps. 8 u. 18; Jes. 37, 16. [8]) Dan. 2, 18 u. 20 usw.; Esra 5, 12; 6, 10 usw.; Jes. 60, 19—20; Dan. 2, 22; Jes. 4, 5; 6, 3—5; 33, 14; 5. Mos. 32, 41 usw. [9]) Hiob 38, 7.

Digitized by Google

Trotz der monotheistischen Tendenz ist von einer Absolutheit Jahos noch immer keine Rede, wenngleich die Überlegenheit seiner Macht und seines Wissens über diejenigen der anderen Götter durch Erhebung zum „Gott aller Götter" gesteigert wird; das Streben der Propheten geht allerdings dahin, die ältere sinnlich beschränkte Auffassung Jahos durch Erweiterung zu überwinden und seine andersartige Stellung gegen Raum und Zeit im Vergleich zu der seiner Geschöpfe zum Ausdruck zu bringen[1]), aber diese Bestrebungen sind doch noch in eine stammelnde Bildersprache gekleidet und sind noch fern davon, zu den Begriffen der Allgegenwart und Ewigkeit vorzudringen. Noch immer bleibt er der Kerubenthroner[2]), sein Wohnsitz im Himmel (jenseits des von ihm gemachten Firmaments) und seine Offenbarungsgegenwart (sein Name) an den Tempel zu Zion gebunden[3]), wie sehr auch die Himmel aller Himmel ungenügend scheinen mögen, seine volle Gegenwart zu fassen[4]); ja sogar dieser Tempel wird auch in der Vollendungszeit noch einzige Offenbarungsstätte Jahos bleiben, selbst dann, wenn die Bundeslade ihre Bedeutung verloren haben wird.[5]) Die Vergeistigung eines monotheistischen Gottes muß notwendig zur Absolutheit desselben führen, und die Tendenz zu dieser Entwickelung kommt in der Tat in der prophetischen Zeit zur Erscheinung; aber es fehlt viel daran, daß die sinnliche Beschränktheit völlig abgestreift und die Absolutheit wirklich erreicht wäre, und dieser Schritt konnte erst in viel späterer Zeit Hand in Hand mit der vollständigen Denaturierung Jahos getan werden.

Je weniger die Absolutheit Gottes schon erreicht ist, desto passender ist die Persönlichkeit als Form für sein geistiges Wesen; denn erst die strenge Durchführung des Begriffes der Absolutheit ist es, die den nächstliegenden Begriff der Persönlichkeit als ungeeignete Form erscheinen läßt, um Gottes geistiges Wesen in sich zu fassen. Da die anthropomorphische Stufe der Versinnbildlichung bei den Israeliten und ihren Nachbarn zur Prophetenzeit noch gar nicht erreicht war und der Kampf gegen den Bilderdienst nur auf die zoomorphische Versinnbildlichung Bezug zu nehmen hatte, so waren die Anthropomorphismen des sprachlichen Ausdruckes rein im Gebiete der Phantasie geblieben und hatten noch keine realistisch-dogmatische Bedeutung gewonnen (ebenso wie die Zoomorphismen in der Vedenreligion); man kann

[1]) Ps. 90, 2—4; 102, 25—28; 5. Mos. 32, 40; Amos 9, 2—3; Ps. 139, 7—10. [2]) Jes. 37, 16; 2. Kön. 19, 15. [3]) 1. Kön. 8, 29—49; Jes. 18, 7; 5. Mos. 12, 5. [4]) 1. Kön. 8, 27; Jer. 23, 24. [5]) Jer. 3, 16—17.

also ungeachtet der häufigen poetischen Anthropomorphismen im Alten Testament sagen, daß die Israeliten ebenso wie die Parsen sich ihren Gott wohl anthropopathisch, aber nicht anthropomorphisch dachten. Diese anthropopathische Persönlichkeit Jahos wird aber selbst auch noch nicht zum Dogma fixiert, sondern nur je nach Bedarf der augenblicklich ihm zugeschriebenen Leistung supponiert, im nächsten Augenblick aber ebenso wieder beiseite gesetzt, wenn der alte Naturalismus der Gottesvorstellung sich geltend macht. Weil die Natürlichkeit des Geistes und der Gottheit noch nicht ausdrücklich negiert wird, darum ist auch die Persönlichkeit ein flüssiges Attribut, das ihr bald zuerteilt, bald nicht zuerteilt wird; weil die geistige Persönlichkeit noch nicht abgetrennt ist von der ätherischen oder glühend-gasförmigen Natürlichkeit, darum tritt sie der menschlichen Persönlichkeit auch noch nicht als eine schlechthin jenseitige, transzendente gegenüber, sondern Gott ist einerseits als natürlich-geistiges Lebensprinzip aller Kreatur immanent, wie er andererseits im eminenten Sinne als Geist der Kraft, der Stärke, der Weisheit, der Gerechtigkeit und der Heiligkeit den frommen Israeliten immanent ist.

Im Unterschiede von den vergeistigten Hauptgöttern, die sich aus reinen Himmelsgöttern, guten Sonnengöttern oder wohltätigen Gewittergöttern entwickelt haben, behält Jaho auch für die Periode der Vergeistigung eine eigentümliche Physiognomie durch seine Entwickelung aus einem bösen Sonnen- oder Gluthitzegott. Sein Antlitz kann man nicht sehen, weil Menschenaugen nicht imstande wären, den absoluten Glanz zu ertragen, weil die ungeschützte Annäherung an das absolute Feuer (wie es sich z. B. im Blitz manifestiert) für den menschlichen Organismus todbringend ist; wenn er gleichwohl inmitten seines Volkes weilt[1]), so kann er das nur verhüllt oder bedeckt tun, wozu die Wolke das nächstliegende Mittel ist. Diese Wesenheit feurigen Glanzes und feuriger Glut macht ebenso das Furchtbare wie das Erhabene in Jaho aus, und die furchtbare Erhabenheit seiner verzehrenden Lichtglorie wird mit einem Worte als seine „Herrlichkeit" bezeichnet.[2]) Auf ihn selbst bezogen, ist seine Herrlichkeit seine Ehre und sein Ruhm[3]) und in diesem Sinne letzter Endzweck der Weltschöpfung und Weltregierung[4]); auf die Geschöpfe bezogen, ist sie Heiligkeit, d. h. ein Hinausgehobensein über die Unreinheit der Kreatur, die

[1]) 3. Mos. 26, 11—12. [2]) 2. Mos. 16, 7 u. 10; 24, 16—17; 33, 22; 40, 34—35; 2. Chron. 5, 14; Ezech. 43, 2—4. [3]) Ps. 26, 8; 29, 9. [4]) Jes. 40, 5; 35, 2; Ezech. 39, 21; 4. Mos. 14, 21; Ps. 115, 1.

Digitized by Google

dem verzehrenden Läuterungsfeuer nicht nahen darf.[1]) Jaho ist „der Heilige von Israel" oder auch schlechtweg „der Heilige" für Israel[2]); damit ist aber nicht eine sittliche Wesensrichtung bezeichnet, sondern zunächst bloß seine unnahbare Majestät und eximierte Herrlichkeit. Das Volk Jahos — und in der Vollendungszeit alle Völker — sollen seine Herrlichkeit preisen, ihm die Ehre geben, oder ihn heiligen; zu dem Heiligen Gottes gehört aber auch das Heiligen seines speziellen Eigentums, und spezielles Eigentum Jahos sind nicht nur die seinem Dienste geweihten Zeiten, Orte und Geräte, sondern auch das Bundesvolk selbst und jedes Glied desselben.[3]) Weil Jaho herrlich und heilig ist und Israel Jahos Eigentum, darum soll auch Israel herrlich und heilig sein[4]), darum muß es sich selbst heiligen, d. h. würdig machen, Eigentum des „Heiligen von Israel" zu sein; diese Heiligung erfolgt nach der naturalistischen Ansicht des levitischen Priestertums durch Reinigung, welche wie im Parsismus die sittliche Reinheit einschließt, nach der prophetischen Lehre hingegen in erster Reihe durch Beschneidung des Herzens, d. h. durch Sittlichkeit.

In der prophetischen Reform bleibt die naturalistische Grundlage von Jahos Herrlichkeit zwar unbestritten, aber sie wird durch die Vergeistigung und Versittlichung der gesamten göttlichen Wesenheit mit in eine höhere, supranaturalistische Sphäre erhoben, ebenso wie im Parsismus die Lichtnatur Ahuramazdas; die Erhabenheit Jahos über die Kreatur wird aus einer bloß natürlichen zugleich zu einer geistig-sittlichen, und dadurch nimmt auch der Begriff der Heiligkeit eine Wendung nach vorwiegend sittlicher Richtung, anstatt wie im Parsismus mit dem Reinheitsbegriff zusammenzufallen und in diesem sich zu erschöpfen. Der prophetische Kardinalbegriff auf sittlichem Gebiet ist nun aber der der Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit ist Vertragstreue; weil Jaho spezifischer Nationalgott oder Bundesgott ist, darum wird die Bundestreue und das vertragsgemäße Verhalten sowohl für ihn wie für das Bundesvolk zum Angelpunkt der Versittlichung, darum entfaltet sich die gesamte Moral hier ausschließlich aus dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit Jahos besteht darin, seiner Bundespflicht gemäß dem Volke Israel, solange es seinerseits bundestreu bleibt, alle verheißenen Segnungen zuzuwenden, es an Volkszahl, an poli-

[1]) Jes. 6, 3—5. [2]) Jes. 1, 4; 5, 24 usw.; Jes. 40, 25; Ps. 22, 4. [3]) 2. Mos. 19, 5—6; Ps. 34, 10; Hiob 15, 15. [4]) Jes. 43, 4; 3. Mos. 11, 45; 19, 2; 20, 26.

tischer Machtstellung und an nationalem Wohlstand zu erhöhen, dagegen die Feinde desselben zu verkleinern, zu schädigen und auszurotten.[1]) Im Altertum fällt Jahos Gerechtigkeit mit seinen Heilstaten und Segnungen als Bundesgott schlechthin zusammen[2]), und auch später in der Prophetenzeit bleibt dieser Begriff der grundlegende Keim, aus dem sich erst noch weitere Nebenbegriffe entfalten.[3]) Der Fromme getröstet sich im Bewußtsein seiner eigenen Gerechtigkeit (d. h. Bundestreue) auch der Gerechtigkeit Gottes, d. h. der treuen Erfüllung der göttlichen Verheißungen, vor allem des Beistandes und der Hilfe Jahos gegen die Feinde des Bundesvolkes.[4]) Jahos Gerechtigkeit besteht also darin, daß er die Glieder des Bundesvolkes und die Fremden mit ungleichem Maß misset, daß er die einen liebt und die anderen haßt[5]), daß er gegen seine Freunde gütig, wahrhaft, treu, langmütig und mitleidig, gegen deren Feinde aber grimmig, falsch, hinterlistig, grausam und erbarmungslos ist, ganz wie es dem sittlichen Volksbewußtsein jener Zeit entsprach. Von Abraham an[6]) bis zur Prophetenzeit ist die ganze Geschichte Israels nur ein einziger fortlaufender Beweis dieser Behauptung. Für das Bundesvolk und seine Glieder sind Gerechtigkeit und Güte Gottes Synonyma, die gern nebeneinander stehen oder miteinander abwechseln[7]), aber niemals einen Gegensatz bilden können; für die anderen Völker gilt selbstverständlich das Gegenteil, soweit Jaho sich überhaupt um dieselben bekümmert, und insofern sie nicht grade in einem zeitweiligen Bündnis mit Israel stehen, so daß ihr Gedeihen zum Mittel der Förderung des Bundesvolkes wird.

Die Gerechtigkeit Jahos hat freilich auch gegen Israel neben der positiven Seite der Güte eine negative Seite des Zornes, nämlich dann, wenn das Volk vertragsbrüchig wird, also Jahos Gebote nicht hält. Wie der Bundestreue aller Segen, so ist dem Bundesbruch aller Fluch verheißen; beide Arten von Verheißungen sind als integrierende Bestandteile in den Bund aufgenommen, also muß auch in der Erfüllung beider die Bundestreue oder Gerechtigkeit Jahos sich bewähren. Jaho haßt die Frevler und Gottlosen im Bundesvolke mit ebenso kräftigem Zorn wie die feindlichen Nachbarvölker[8]) und rächt furchtbar die persönliche Beleidigung, welche

[1]) 5. Mos. 7, 1—2, 9—10 u. 16—24; 2. Mos. 34, 10—11; Jes. 54, 15—17 (vgl. 1. Sam. 15, 2—3; 28, 18); Jos. 6, 17; 11, 20. [2]) Richt. 5, 11; 1. Sam. 12, 7. [3]) Micha 6, 5; Jes. 45, 24; Ps. 103, 6; 119, 137—138. [4]) Ps. 5, 9; 68, 11; 119, 40 fg. u. 149. [5]) Mal. 1, 2—3. [6]) 1. Mos. 12, 14—20; 20, 1—18. [7]) Hosea 2, 19; Ps. 89, 15; 145, 7; 36, 7 u. 11. [8]) Ps. 11, 5—6.

Digitized by Google

in dem Abfall von ihm und der Verletzung seines Bundes liegt. Indem als Vertragsbedingung für das Volk die Beobachtung der als göttliche Ordnung aufgefaßten religiösen Volkssitte gilt, fällt diese Seite der Gerechtigkeit Jahos mit der Gerechtigkeit aller anderen Götter zusammen, nur daß bei dem Bundesgott sich prinzipiell als Ausfluß der Bundestreue darstellt, was bei anderen Göttern unmittelbare Reaktion des auf sie hinaus projizierten menschlichen Rechtsgefühls ist. In dieser Richtung vollzieht die prophetische Reform dieselbe Moralisierung des religiösen Objektes, wie ungefähr zu gleicher Zeit auch die übrigen Kulturvölker sie sich erarbeiteten; einen höheren Wert als die letzteren kann sie dabei nicht beanspruchen, während sie in der prinzipiellen Begründung der göttlichen Gerechtigkeit auf das Bundesverhältnis Gefahr läuft, den aus der Projektion des instinktiven menschlichen Rechtsgefühls zu gewinnenden Begriff der göttlichen Gerechtigkeit in national beschränkter Weise zu entstellen oder zu verunstalten. Diese Gewissensbedenken eines weitherzigeren Rechtsgefühles werden ein für allemal mit der Annahme zum Schweigen gebracht, daß bei solchen Völkern, die zugunsten des Bundesvolkes ausgerottet oder geschädigt werden, das Maß ihrer Sünden ohnehin voll gewesen sei.[1]) Der einzige Punkt, in welchem der prophetische Begriff vom göttlichen Wesen den anderer Völker überragt, ist die über die Bundesgerechtigkeit überschießende Güte und langmütige Gnade, welche sich darin bekundet, daß Jaho das bundesbrüchige Volk zwar straft und züchtigt, aber nicht, wie er berechtigt wäre, ganz verwirft, sondern stets bereit bleibt, von neuem das zerrissene Bundesverhältnis wieder herzustellen.

Die Gerechtigkeit von seiten des Bundesvolkes ist das Korrelat der göttlichen Gerechtigkeit, und besteht in der Einhaltung der religiösen Volkssitte, also ursprünglich des Reinigkeitszeremoniells, der Festordnung und des religiös-nationalen Hasses gegen die feindlichen Nachbarvölker.[2]) Dazu traten dann weiter die einfachsten Regeln volkstümlicher Rechtsordnung, deren Verletzung als eine „Torheit in Israel" galt[3]) und den Täter zum „Frevler" machte; wer sich „verständig" vor solcher Torheit hütet, wer nicht zu den Frevlern gehört, wer grade, rein von Händen und fromm ist, der zählt zur Klasse der „Gerechten".[4]) Torheit und Frevel begründen einen Verstoß wider die göttliche Ordnung, d. h. eine

---

[1]) 1. Mos. 15, 16. [2]) 2. Mos. 34, 10—27. [3]) 1. Mos. 34, 7; Jos. 7, 15; Richt. 20, 6 u. 10. [4]) 1. Mos. 18, 23—28; 2. Sam. 4, 11; Ps. 11, 3—5.

Digitized by Google

Sünde, denn im strengsten Sinne ist alle Sünde Sünde gegen Gott[1]); die Sünde aber fließt in den Begriff Schuld über, d. h. sie fällt mit einem bestimmten Grad von Strafwürdigkeit unmittelbar zusammen, welche wieder in den Begriff der Buße oder Strafe selbst übergeht. So wenig diese Begriffe auseinander gehalten werden, so wenig die Begriffe *culpa* und *dolus* oder gar Individualschuld und Kollektivschuld; eine Verletzung der Sitte ist Sünde, gleichviel, ob sie aus Versehen oder mit Absicht begangen ist, und jede Einzelschuld kommt aus dem Gesichtspunkt der Bundesgerechtigkeit eigentlich nur als Zuwachs zur Kollektivschuld in Betracht, wie umgekehrt die Kollektivschuld des Volkes, des Stammes oder der Familie durch die Solidarität des Ganzen auch den persönlich unschuldigen einzelnen in ihren Kreis mit hereinzieht.[2]) Die Bundesgerechtigkeit geht den einzelnen nur als Glied des Bundesvolkes, nicht als Individuum an; zählt er zu den Gerechten, so muß er darum doch unter der Schuld der übrigen leiden, und gehört er zu den Frevlern, so erhöht sein Frevel die Schuld des Volkes. Der persönlich Gerechte ist weder persönlich sündlos, noch im allgemeinen schuldlos; die persönliche Sünde, wenn sie nicht in prinzipieller Auflehnung gegen Gottes Ordnung bestand, begründet nach angemessener Sühnung keinen Mangel an Gerechtigkeit, und die persönliche Gerechtigkeit kann wiederum nicht von der solidarischen Teilnahme an der Volksschuld befreien. Insofern die partielle Schuld am solidarischen Ganzen auch über die Zeitgrenze der lebenden Generation hinaus heimgesucht wird[3]), also in der zeitlichen Kontinuität der Entwickelung des Volkes ebenso eine Solidarität des Volksganzen besteht wie in dem Nebeneinanderleben seiner Glieder[4]), ist jede Generation als der Erbe der Schuldsumme aller vorhergehenden Generationen zu bezeichnen, und kann in diesem Sinne von Erbschuld ebenso wie von Erbverdienst oder Erbgnade gesprochen werden.[5])

Die prophetische Reform läßt den Rahmen dieses Begriffszusammenhanges bestehen, sucht aber dessen anti-individualisti-

---

[1]) Ps. 51, 6; Jes. 42, 24; Jer. 14, 7; 16, 10. [2]) 1. Mos. 19, 15; 20, 9; 26, 10. [3]) 2. Mos. 20, 5; 5. Mos. 5, 9; Jes. 14, 21; 65, 7; Jer. 15, 4; 2. Kön. 23, 26; 24, 3. [4]) Jer. 14, 20. [5]) Nur die Verwechselung der Begriffe Sünde und Schuld läßt aus der Erbschuld Erbsünde werden, wie wenn der Psalmendichter klagt, daß er in Sünden empfangen und geboren sei (Ps. 51, 7), oder der exilische Jesajah das Volk als sündig von Mutterleibe an hinstellt (Jes. 48, 8). Übrigens hat dieser Begriff der Erbsünde im Judentum niemals eine Ausbildung und dogmatische Verwertung erhalten.

Digitized by Google

sche Konsequenzen abzustumpfen und innerhalb desselben einer mehr individualistischen Auffassung Raum zu gewinnen. Während das Leiden der Gerechten für die Ungerechten nicht bloß unangetastet bleibt, sondern sogar in der exilischen Zeit zur Zentralidee des religiösen Bewußtseins verklärt wird, soll doch einerseits dem selbstzufriedenen Pochen auf die eigene Gerechtigkeit, Reinheit und Sündlosigkeit[1]) durch Vertiefung des Sündenbewußtseins ein Riegel vorgeschoben[2]) und andererseits die Errettung des demütig in sich gehenden Individuums von der Last der Kollektivschuld offen gehalten werden.[3]) Dies ist aber eine offenbare Inkonsequenz auf der prinzipiellen Basis der Bundesgerechtigkeit, ebenso wie die Ausdehnung des Rechtsgefühls auf die fremden Völker es war; denn die Vertiefung des Schuldbewußtseins setzt eine Unterscheidung von *culpa* und *dolus* und die Sühnbarkeit auch des letzteren durch Reue voraus, und die Berücksichtigung der persönlichen Schuld und des persönlichen Verdienstes setzt ein persönliches Spezialverhältnis zwischen Gott und dem einzelnen voraus, wogegen der Standpunkt der Bundesgerechtigkeit eigentlich nur unwissentliche und fahrlässige Vergehen als sühnbar betrachtet, und dem einzelnen nur als ziffermäßigen Bestandteil des Volksganzen in die kollektive Schuld und das kollektive Verdienst des Volkes eingeschlossen sein läßt.

Wenn somit die prophetische Reform sich auch redlich darum bemüht, eine mehr individualisierende Gestaltung des religiösen Verhältnisses anzubahnen, so wird sie doch durch die prinzipielle Unvereinbarkeit derselben mit dem traditionellen Ausgangspunkt, der Bundesgerechtigkeit, gefesselt, und bringt es in der Unfähigkeit zum Zerreißen dieser Fesseln nur zu einem schwankenden und unklaren Gebilde. Die Bußpsalmen der prophetischen Zeit, in welchen die religiöse Innigkeit des sittlichen Vertiefungsstrebens ihren klassischen Ausdruck gefunden hat, stehen deshalb in der gesamten israelitisch-jüdischen Religionsentwickelung als systemwidrige Ungehörigkeiten da, welche wegen der hinreißenden Gewalt ihrer Gefühlswärme geduldet und von religiösen Gemütern aller Zeitalter genossen und verwertet, aber niemals dem System assimiliert worden sind. Die wertvollste und einflußreichste Leistung innerhalb des Systems, welche die prophetische Reform auf diesem Gebiete zutage gefördert hat, fußt im Gegensatz zu dem

[1]) Ps. 18, 21—25; 7, 9; Hiob 9, 20; 10, 15; 13, 18; 27, 5; 33, 9; 34, 5; 35, 3; Jes. 50, 8. [2]) Ps. 51 u. 32. [3]) 5. Mos. 24, 16; 2. Kön. 14, 6; Ezech. 18, 1—20; Jer. 31, 29—30.

Digitized by Google

individualistischen Buß- und Sühneverlangen grade auf dem Solidaritätsgefühl des Volkes als solchen und dem aus dieser Solidarität allein verständlichen stellvertretenden Leiden der Gerechten als Sühne für die Kollektivsünde des gottlosen und ungerechten Volkes. Jene Psalmen würden nur dann ohne Störung in das israelitische System sich einfügen lassen, wenn sie lediglich als Typen des religiösen Volks- oder Gemeindebewußtseins angesehen würden; aber damit würde einerseits ihre historische Bedeutung als erster klassischer Ausdruck eines individualisierten religiösen Verhältnisses und ihre geschichtliche Zusammengehörigkeit mit der prophetischen Individualisierungstendenz[1]) verkannt und andererseits der prinzipielle Gegensatz unbegriffen bleiben, in dem sie ebensosehr gegen die fernere Entwickelung der jüdischen Religion wie gegen die traditionelle Voraussetzung der prophetischen Reform (die Bundesgerechtigkeit) stehen.

Es kommt noch eine Erwägung hinzu, nämlich die, daß in der prophetischen Reform die eigentlich sittlichen Anforderungen zwar über die Beobachtung der religiösen Volkssitte gestellt werden, aber in der Bundes-Gerechtigkeit des Volkes doch keineswegs den ersten Platz einnehmen, sondern diesen der Treue gegen Jaho selbst einräumen müssen; wie sehr auch die Propheten bemüht sind, den höheren Wert der Sittlichkeit im Vergleich zu zeremonialem Opferdienst hervorzuheben, so liegt doch die bei weitem größte Energie ihrer Predigt in dem Kampf gegen die Verehrung anderer Götter (Abgötterei) und gegen die Verehrung Jahos in einer seinem Wesen unangemessenen Gestalt (Götzendienst). Beides zusammen ist Gottlosigkeit, der eminent religiöse Frevel, der schlimmer ist als aller bloß juridische und moralische Frevel. Diese Gottlosigkeit überwiegt in der Schuld des Volkes so sehr die sittliche Schuld, daß diese ganz in die zweite Reihe tritt; es spiegelt sich darin eben eine Zeit, wo der nationale Monotheismus noch eine neue, für das religiöse Bewußtsein des Volkes befremdliche Idee war. Je mehr Grund Jaho hat, über ehebrecherisches Buhlen Israels mit anderen Göttern zu zürnen, desto mehr rückt alle sittliche Sündhaftigkeit des Volkes in die nachsichtige Beleuchtung menschlicher Schwachheitssünden, die der Natur des Menschen allzu nahe liegen, als daß Jaho mit denselben in aller Strenge ins Gericht gehen könnte.[2])

Grade das Volk als Ganzes steht also in der prophetischen

[1]) Ezech. 18. [2]) 1. Mos. 8, 21; Jes. 57, 16.

Digitized by Google

Zeit noch so sehr unter dem Druck der Schuld seiner eigenen Abgötterei und der seiner Vorfahren, daß es zu tieferem Schuldgefühl über sittliche Mangelhaftigkeit kaum kommen kann; nur jene kleine Minderheit der Gerechten, d. h. Jahofrommen oder Heiligen Jahos[1]), denen Abgötterei gar nicht mehr in den Sinn kommt, nur diese können zu einer Vertiefung des sittlichen Schuldgefühls gelangen, das dann selbstverständlich nur einen persönlichen Charakter haben kann. In dem Bewußtsein ihrer prinzipiellen Bundesgerechtigkeit leben dann aber auch diese wenigen in dem beruhigenden Glauben, daß Jaho ihr reuiges Bekenntnis als genügend erachten wird, ihnen ihre menschlichen Schwachheitssünden zu vergeben; er ist ihr Erlöser und ihr Heiland und es gibt keinen anderen.[2]) Die Erfüllung der religiösen Volkssitte bleibt daneben unangetastet, nur der Irrtum wird bekämpft, als ob die zeremonialen Leistungen, auch abgesehen von bußfertiger Gesinnung, als *opera operata* eine sühnende Kraft hätten, als ob z. B. Jaho an den Opfern selbst ein sinnliches Wohlgefallen habe.[3]) Auf die bußfertige Gesinnung kommt es an, welche aus dem Glauben an Jahos einzigartige Göttlichkeit und gnädigen langmütigen Versöhnungswillen und aus der mit diesem Glauben gesetzten Gottesfurcht und Gottesliebe entspringt[4]); im Gerechten sind diese Bedingungen bußfertiger Gesinnung ohnehin vorhanden, in der Masse des Volkes müssen sie durch göttliche Zucht, d. h. durch Leiden und Drangsale erzeugt werden, die von den Jahopropheten als Strafen Jahos ausgelegt werden. Wenn die Strafe ihre Aufgabe der Besserung und Sinneswandelung erreicht, dann erfüllt sie zugleich nach rückwärts den Zweck, die vergangene Schuld zu sühnen; wenn der Zögling in Widerspenstigkeit verharrt, so muß sie gesteigert werden, und sei es bis zur Ausrottung des gottlosen Geschlechts. Jaho verblendet und verstockt auch wohl geflissentlich die schwer Verschuldeten zur Verschärfung der Strafe, damit sie nicht durch freiwillige Umkehr zu rechter Zeit sich der zugedachten Verlän-

[1]) 5. Mos. 33, 3; 1. Sam. 2, 9; Hiob 15, 15; Ps. 4, 4; 31, 24; 34, 10; 37, 28; 50, 5; 52, 11; 86, 2; 97, 10; 116, 15; 132, 16; 145, 10; 148, 14; Dan. 7, 18 u. 22. [2]) Jes. 43, 11; Hosea 13, 4. [3]) 1. Sam. 15, 22; Hos. 5, 6; 6, 6; Jes. 1, 11—17; Ps. 40, 7; 50, 7—23; Jer. 7, 22. [4]) Auch Gottesfurcht und Gottesliebe werden immer nur vom Volke als solchem gefordert, und der einzelne hat sich nicht als singuläre, Jaho gegenüberstehende Persönlichkeit, sondern lediglich als Glied des Bundesvolkes mit derselben zu befassen; die individualistische Auffassung überträgt erst nachträglich auf den einzelnen, was ursprünglich nur dem Volke Israel als solchem gesagt ist (5. Mos. 6, 3—4; 10, 12).

Digitized by Google

gerung des Zorngerichtes entziehen[1]); es ist dies wie in Griechenland eine der Versittlichung der Götter entsprechende Umdeutung der θεοβλάβεια oder Verblendung durch Gott, welche ursprünglich als Ausfluß der Willkür (insbesondere der Mißgunst und des Hasses) der Götter gedacht war.[2])

Zu allen Zeiten sind Propheten und Bußprediger mit den sittlichen Zuständen ihres Volkes sehr unzufrieden gewesen; aber ein solches Maß von Verworfenheit, wie die jüdischen Propheten an ihrem Volke beklagen, läßt sich doch nur daraus erklären, daß sie sich durch ihre Reform mit dem religiösen Bewußtsein des Volkes in Widerspruch gesetzt hatten, und nun den Widerstand, welchem sie bei der Einführung ihrer Ideen begegneten, dem Volke als Gottlosigkeit ins Gewissen schoben. Dieser Umstand ist aber dadurch von so hervorragender geschichtlicher Bedeutung geworden, daß er ihnen ermöglichte, alles empirische Elend des Daseins als eine immer noch unzulängliche Sündenstrafe Jahos für die Verworfenheit des abtrünnigen Volkes anzusehen, welche mit der allgemeinen Bekehrung zu Jaho einem idealen Zustand irdischer Glückseligkeit Platz machen werde. Diese Auffassung war nämlich unvermerkt eine Theodicee und gewährte als solche die Möglichkeit, den Monotheismus unbeirrt von der Frage nach der Entstehung des Weltübels und Weltleides auszubilden. Wenn der Parsismus angesichts dieses Problems eine dualistische Wendung nehmen mußte, so konnte ein Prophet wie der exilische Jesajah demgegenüber betonen, daß Jaho ebensowohl der Urheber der Finsternis wie des Lichtes, des Übels wie des Guten sei[3]); denn im Lichte der providentiellen Pädagogik des Volkes Israel mußte alles Übel in der Welt als Strafe einer vorangegangenen menschlichen Schuld erscheinen, und selbst die Mühe der Arbeit und die Geburtswehen des Weibes wurden in diese Beleuchtung gerückt.[4]) Die einzige Schwierigkeit bei dieser pädagogischen Rechtfertigung des Weltübels ergab sich aus dem Erstarken jener individualistischen Richtung des religiösen Bewußtseins, welche die prinzipiell angenommene Proportionalität von Schuld und Übel nun auch ohne weiteres auf das Leben des einzelnen zu übertragen versuchte und sich bei diesem Versuch von der Erfahrung desavouiert fand. Das Buch Hiob schildert diese Kämpfe des zur Reflexion und Unterscheidung von Einzelschuld und Kollektiv-

---

[1]) Jes. 6, 9—13; 29, 9—14; 64, 7. [2]) 5. Mos. 2, 30; Hiob 12, 16—25. [3]) Jes. 45, 6—7; vgl. Amos 3, 6. [4]) 1. Mos. 3, 19 u. 16.

Digitized by Google

schuld erwachten religiösen Bewußtseins, und lehrt einerseits, daß es unstatthaft ist, aus der prinzipiellen Proportionalität von Schuld und Übel auf eine vorangegangene Individualschuld eines bestimmten Leidenden zu schließen, und andererseits, daß der prinzipielle Glaube an göttliche Gerechtigkeit festgehalten werden müsse, ohne doch diese beiden Ergebnisse anders als durch die Berufung auf die Unerforschlichkeit des göttlichen Ratschlusses miteinander vereinbaren zu können. Die positive Lösung auf Grund der kollektivistischen Ansicht war den großen Propheten, insbesondere den exilischen vorbehalten, und sie boten diese Lösung in dem Begriff des „leidenden Gottesknechtes".

Knecht ist der Korrelatbegriff zu Herr; wer Jaho als Herrn betrachtet, ist Jahos Knecht. Gottesknecht ist demnach das Bundesvolk Israel, dem aber einerseits bekehrte Heiden hinzuzurechnen und von dem abtrünnige und verworfene Glieder in Abzug zu bringen sind. Die natürliche Volksgemeinschaft bleibt Grundlage, aber mit der Tendenz, sich in die religiöse Gemeinde der Heiligen umzubilden; Gottesknechte im eminenten Sinne heißen fromme und hervorragende Vertreter des Bundesvolkes. Zweitens kann aber auch derjenige Knecht Gottes heißen, der als Werkzeug in seiner Hand zur Verwirklichung der providentiellen Pläne dient, gleichviel, ob er sich dieser Dienstleistung bewußt ist oder nicht, ob er Jaho als Herrn anerkennt oder nicht; so heißt z. B. Nebukadnezar Gottes Knecht oder auch Gottes Söldner.[1]) Auch in diesem zweiten Sinne ist vor allem das Volk Israel Gottes Knecht, insofern es die Mission hat, den wahren Jahoglauben und Jahodienst zum Siege zu führen und dereinst über die bewohnte Erde auszubreiten; aber auch in diesem zweiten Sinne sind die Gerechten von den Gottlosen innerhalb des Volkes Israel zu unterscheiden. In hervorragendem Maße verdienen den Namen Gottesknecht jene Männer, die am kräftigsten und eifrigsten daran mitgewirkt haben, Israel zur Erfüllung seiner Mission fähig zu machen; das sind aber aus dem Gesichtspunkt der prophetischen Reform offenbar die Propheten. In allen diesen Bedeutungen kommt der Ausdruck Gottesknecht vielfach vor; er gewinnt aber eine gesteigerte Bedeutung während des Exils, wo die Erfahrungen von Leid und Verfolgungen, welche auch den vorexilischen Propheten (z. B. einem Sacharjah und Jeremjah) nicht erspart geblieben waren, von dem ganzen Teil des exilierten Volkes, der Jahos Knecht zu bleiben gewillt war, durchgekostet werden mußten.

[1]) Jer. 27, 6; 43, 10.

Digitized by Google

Gegen die religiös indifferenten Israeliten, welche auf Gründung eines neuen weltlichen Wohlstandes im Exil ausgingen, konnten die Babylonier nachsichtig sein, indem sie eine allmähliche Verschmelzung derselben mit ihrem eignen Interessenkreise und Volkstum erwarteten; in der Minderheit aber, welche trotz oder grade wegen aller damit verknüpften Übel mit glühendem Eifer an dem exklusiven Nationalgott Israels hingen, mußten sie jene verblendeten Fanatiker wiedererkennen, welche Israel und Juda ins Unglück gestürzt hatten, welche auch jetzt in der äußersten Demütigung noch ihr Volk anstachelten, der Macht und dem Glauben des Überwinders die Anerkennung zu versagen und jedem Feinde des babylonischen Reiches (z. B. dem aufblühenden Perserreich des Koresch) als Verräter zu dienen bereit schienen. Da darf man sich nicht über Klagen wundern wie die, daß sie wie Schlachtschafe geachtet seien, daß ihre Augen zu Tränenbächen werden möchten, um das Unglück ihres Volkes zu beweinen; gewiß haben grade die hervorragendsten Propheten jener Zeit trotz des Schleiers der Pseudonymität oder Anonymität, mit der sie ihre Schriften zu decken suchten, ihren Eifer für den Nationalgott mit dem Leben bezahlen müssen, und Schilderungen des Martyriums wie die in Jesajah 53 konnten grade darum typische Bedeutung gewinnen, weil jeder zeitgenössische Leser einen oder mehrere tatsächliche Fälle kannte, auf welche sie paßten.

Dieser enge Kreis der Propheten und treu gebliebenen Gerechten, die sieben Tausend, die ihre Knie nicht vor Baal gebeugt haben, sie bilden das wahre Zion, das ideale Israel, den unschuldig leidenden Gottesknecht im eminenten Sinne des Wortes, um dessentwillen Gott sich enthält, das Sündervolk Israel ganz und gar zu verderben, sie bilden den Samen, aus dem das neue Israel als geläutertes Gottesvolk hervorgehen soll.[1]) Sie wissen, daß sie eine Mission zu erfüllen haben an dem Volke, d. h. der Masse der Gefangenen und Blinden, und daß diese Mission eine gottgegebene, daß diese Arbeit eine solche im Dienste Gottes ist; sie wissen auch, daß sie grade wegen ihres Festhaltens an dieser Mission den weltlich gesinnten Volksgenossen als lästige Mahner und törichte, selbstquälerische Träumer zuwider, den Fremden aber ein Gegenstand des Hohnes, Hasses und Argwohns sind; sie wissen also, daß es wesentlich um Jahos willen geschieht, wenn sie Tod und Verfolgung erdulden[2]), daß sie nicht um eigner, son-

[1]) Jes. 65, 8—9. [2]) Ps. 44, 23.

Digitized by Google

dern um fremder Schuld willen leiden, da sie selbst grade als Gerechte und Heilige Jahos diesem Leiden unterworfen sind.

Wenn sie so kollektivistisch die Sündenschuld des Volkes tragen, wie sollte da nicht auch dem Volke ihre Sühne zugute kommen, wie sollte Jaho sich durch ihr Verdienst beharrlicher Treue in ihrem opfervollen Beruf nicht endlich für das ganze Volk versöhnen lassen! So entsteht der Begriff der stellvertretenden Sühne, der in der kollektivistischen Anschauung jener Zeit seine naturgemäße Wurzel hat. Was ihnen die Freudigkeit im Leid und in der Durchführung ihrer Mission gibt, ist der trostvolle Glaube, dem ganzen Volk zum Heil zu dulden und zu wirken, in der stellvertretenden Selbsthingabe ihrer Persönlichkeit aus Liebe zu ihrem Volke und aus Liebe zu seinem Nationalgott dem letzteren ein wirksameres Opfer zu bringen als alle Farren und Widder[1]) und so endlich ihrem Volke die Versöhnungsgnade seines Gottes zurückzugewinnen, ihrem Gotte aber als treuer Knecht seine providentiellen Ziele verwirklichen zu helfen. Dieses stellvertretende Leiden ist ein doppeltes: erstens des Bundesvolkes für die Heidenwelt und zweitens des idealen Israel für die verblendete Masse des Volkes. An den ersteren Gedanken hat das jüdische Volk in seinen späteren wechselvollen Schicksalen sich als idealsten Trost angeklammert, an den letzteren hat das Christentum angeknüpft, indem es den leidenden Gottesknecht von dem idealen Volke Israel auf die ideale Einzelgestalt des Erlösers konzentrierte.

Die Idee des leidenden Gottesknechtes, so befremdend sie auch dem rationalistischen modernen Denken beim ersten Eindruck vorkommen mag, enthält mehr als eine ewige Wahrheit in sich, die auch dann bestehen bleiben, wenn der Gedanke einer stellvertretenden Sühne als einer überwundenen Kulturstufe angehörig ausgeschieden wird. Zunächst ist es unbestreitbar, daß das Unterliegen eines Volkes im Kampf der Völker ums Dasein in den meisten Fällen Folge ist von Mangel an Mut, Energie, Ausdauer, Opferwilligkeit, Einigkeit oder auch von Selbstbescheidung im Glück, kurz, von einem Mangel an sittlicher Tüchtigkeit im weitesten Sinne, daß ein solcher Mangel, gemessen an der historischen Kulturmission des Volkes, als Schuld und diese Schuld im Lichte des theistischen religiösen Bewußtseins als Sünde erscheint, daß ferner die Besten des Volkes, welche an dieser Schuld am wenigsten teilhaben, doch diesen Mangel nationaler sittlicher Tüchtigkeit und

[1]) Jes. 53, 9—11; Ezech. 4, 4—6.

Digitized by Google

die aus ihm entsprungenen Leiden des Volkes am schwersten tragen und am bittersten empfinden, daß endlich grade die Schwere und Tiefe des so getragenen Leides ihnen zum schärfsten Stachel wird, alle ihre Kraft an die sittliche Wiedergeburt und nationale Wiedererhebung zu setzen und zu Erweckern, Führern und Leitern der Regenerationsarbeit des Volkes an sich selbst zu werden. Solche Beispiele eines durch Trägheit, Uneinigkeit und andere Fehler verschuldeten Falles und einer durch eigene Volkskraft bewirkten Wiedererhebung liegen grade uns Deutschen zu nahe, als daß wir den Sinn des Gedankens nach dieser Richtung verkennen könnten; aber die Tragweite desselben ist noch weit größer.

Alle Förderung der providentiellen Entwickelung der Menschheit und ihrer nationalen Glieder wird nämlich, sofern sie sich nicht als mechanisches Resultat unwillkürlich wirkender geschichtlicher Faktoren ergibt, von den handelnden Personen „um Gottes willen" geleistet, und in dem Maße, als diese Förderung intensiver und folgenreicher ist, d. h. sich dem Heroentum nähert, bringt sie auch ein Martyrium für ihre Träger mit sich. Der leidende Gottesknecht ist so aufgefaßt die Übertragung des tragischen Heroentums aus der mythischen Vorzeit in die geschichtliche Gegenwart; an die Stelle der Kulturarbeit durch Kämpfe mit Riesen und Ungeheuern ist diejenige durch Kampf mit niederen Formen des religiösen Bewußtseins getreten, und es ist die Unablässigkeit des geistigen Ringkampfes, wodurch diese physisch untergehenden Heroen den Triumph des Geistes inaugurieren. Die Idee des „leidenden Gottesknechtes" ist darum der Gipfelpunkt der prophetischen Reform und die folgenschwerste Leistung derselben, weil sie die spezifische Darstellung des Tragischen auf dieser Stufe des religiösen Bewußtseins repräsentiert, und ihre Vertiefung der religiösen Tragik liegt darin, daß dieselbe nicht mehr im Kreislauf des Naturprozesses (wie z. B. in der Tragik der Sonnengötter), sondern im gradlinigen Entwickelungsgang der Geschichte, nicht mehr im Himmel, sondern auf Erden, nicht mehr bei Göttern oder Halbgöttern, sondern bei Menschen als ihren Trägern gesucht wird.

Der historische Prozeß der Menschheit auf dieser Erde ist hier zum erstenmal als der Schauplatz gefaßt, in welchem das Religiös-Tragische sich abspielt, nicht wie im Germanentum ein mythologischer Weltprozeß des Götterreiches, in welchen die Menschen nur beiläufig mit hinein gewebt sind. Hier zuerst dämmert die Ahnung auf, daß das Heroentum des Geistes höher

Digitized by Google

steht als das Heroentum der rohen Kraft, daß das Heroentum des Geistes allemal auch dann ein Martyrium ist, wenn es nicht grade in einer akuten Katastrophe untergeht, sondern in chronischem Dulden um Gottes willen sich betätigt, und daß das allgemeine Leidenslos von dem einzelnen in dem Grade konzentrierter getragen werden muß, als sein Beruf zur Förderung der providentiellen Entwickelungsziele ein höherer ist. Was so für die einzelnen innerhalb eines Volkes gilt, das gilt nicht minder auch für die Volksindividuen innerhalb der Menschheit: je höher der Beruf, desto schwerer der Kampf, desto tiefer sowohl das Leid als auch die Empfindung für dasselbe, desto größer und intensiver der Anteil an dem allgemeinen Elend des Daseins. Es gibt auch unter den Völkern Heroen so gut wie unter den einzelnen, und auch diesen bleibt das mit allem Heroentum verknüpfte Martyrium nicht erspart; auch hier ist eine Analogie zwischen dem israelitischen und deutschen Volke nicht zu verkennen. Das israelitische Volk hat seine Rolle als Volksheros würdig durchgeführt und die providentielle Mission, welche ihm auf kulturgeschichtlichem Gebiet als Träger der Entwickelung des Monotheismus zuerteilt war, in hingebendster Weise erfüllt; leider sind nur der zähe Fanatismus des Märtyrers und der Stolz des Heroen durch die Wucht historischen Beharrungsvermögens zwecklos bestehen geblieben, auch nachdem sie ihre Mission erfüllt hatten und die von ihnen bestellte Saat bereits von anderen Völkern geerntet war.

In dem Bewußtsein, um Gottes willen zu leiden und zu kämpfen, hat der Gottesknecht ein Gegengewicht gegen die Leiden seines Berufes, welches dieselben überwiegt; in der Zuversicht auf den providentiellen Sieg des Geistes, der aus ihm redet und handelt, kann er tapfer das Martyrium tragen und freudig für seine heilige Sache in den Tod gehen; denn es ist ihm ja nicht um seine Person und seine persönliche Glückseligkeit zu tun, sondern um den Sieg der Idee, den er durch sein Martyrium fördert. Indem er im Tun wie im Leiden, im Leben wie im Tode Gott und den göttlichen Zwecken dient, freut er sich, seine Person als ein Mittel zur Erfüllung des göttlichen Willens verwerten zu können, jauchzt er über die Ehre seiner Erwählung durch Gott zu einem auserlesenen Werkzeug, ist er fröhlich in seinem schweren Beruf. So sind es grade die Armen und Elenden, welche die höchste Freude haben in Gott und fröhlich sein können in dem Heiligen von Israel[1]), welche in ihrem göttlichen Beruf sich so mit Gottes

[1]) Jes. 29, 19; 41, 16; Sach. 10, 7; Ps. 36, 8—10; 16, 11.

Digitized by Google

Willen geeint wissen, daß ihnen ist, als ob sie ihn selbst in Person (sein Antlitz) schauten.[1]) In dieser innerlichen tragischen Erhebung des Geistes über das erduldete Leid liegt eine viel tiefere Wahrheit als in der bloßen stoischen Resignation; es ist der providentielle Zweck und die Mitarbeit des Dulders an seiner Förderung, welche der bloß negativen Resignation eine positive Weihe und Freudigkeit hinzufügen, es ist also die historisch-teleologische Weltanschauung der Propheten, welche die Auffassung des leidenden Volkes und seiner geistigen Aristokratie ideal verklärt und tragisch vertieft hat.

Allerdings ist die „Freudigkeit in Jaho" großenteils bedingt durch die Hoffnung auf die irdische Vollendungszeit und ihren ungestörten Genuß weltlicher Güter; wenn auch der Glaube der vorexilischen Propheten an den Glanz des davidischen Königreiches im Laufe des Exils schwand und dem Glauben, daß Koresch der Gesalbte (Messias-König) Jahos sei, Platz machte[2]), so blieb doch bei allem Wechsel der Mittel das Ziel unverrückt feststehen, daß das Volk Israel nach seiner religiös-ethischen Regeneration auch in den Besitz aller begehrenswerten weltlichen Güter treten werde und daß diese Vollendungszeit des Volkslebens unmittelbar nach Beendigung des Exils und der Zurückführung aller Zerstreuten anheben werde. Dieser Glaube wurzelte so fest in den Propheten und das Solidaritätsgefühl zwischen den Gliedern und Generationen des Volkes war damals noch so wenig individualistisch zerfressen, daß selbst zu Ende des Exils und in den ersten Geschlechtern nach demselben der Glaube an individuelle Unsterblichkeit der Auferstehung überflüssig und entbehrlich schien, obwohl seine Herübernahme aus der religiösen Weltanschauung der Nachbarvölker doch so nahe lag. In der Weltlichkeit des irdischen Vollendungsideals liegt aber auch die schwächste Seite der prophetischen Idee vom leidenden Gottesknecht, diejenige Seite, welche ebensowohl den religiösen Adel als die tragische Tiefe der Idee beeinträchtigt. Der eudämonistische Optimismus saß zu fest im israelitischen Volkscharakter begründet, um das Ideal der nationalen Zukunft anders als in Gestalt einer weltlichen Glückseligkeit deuten zu können, und das kollektivistische Solidaritätsgefühl der Nation war wiederum zu stark, um die Glückseligkeit anders als im Bilde eines nationalen Gottesreiches vorstellig machen zu können. Auch als die Verzögerung in der Erfüllung dieser Erwartungen dazu drängte, in

[1]) Ps. 17, 15. [2]) Jes. 45, 1.

Digitized by Google

jenseitiger individueller Fortdauer und Auferstehung eine individualistische Ergänzung der kollektivistischen Hoffnungen zu suchen, blieb doch das nationale Gottesreich das unverrückte Endziel, zur Teilnahme an welchem die individuelle Lebensfortsetzung nur als Mittel dienen sollte.

Hiernach ist das Leiden des Gottesknechtes nur ein zeitweiliges, vorübergehendes, das nur als Mittel dient, ihn zum Vollgenuß alles Glückes zu führen; damit schwindet aber für das Volk die Tragik des Prozesses, wenn sie auch für die einzelnen Märtyrer bestehen bleibt, welche für das Heil der künftigen Geschlechter als Opfer gefallen sind. National betrachtet wird das Trauerspiel zum Versöhnungsdrama; die Tragödie sinkt zum bloßen Rührstück herab, an dessen Schluß sich das Laster erbricht und die Tugend zu Tisch setzt. Daß das Martyrium des Heroentums eine ewige Wahrheit ist, die sich mit der Steigerung der Kulturentwickelung in immer wachsendem Maße offenbaren muß, dafür mangelt den Propheten jedes Verständnis; daß die Freudigkeit in dem Schmerzenskampf um Gottes willen unabhängig ist von jeder Hoffnung auf künftige positive Ablohnung der Kämpfer oder ihrer lieben Angehörigen, davon fehlt ihnen jede Ahnung. In dieser Hinsicht steht also die germanische Idee eines tragischen Weltprozesses turmhoch über der israelitischen Idee des leidenden Gottesknechtes, und auch die unendliche Trauer des Buddhismus mit seiner wehmütig resignierten Vernichtungssehnsucht ist ihr ideell weit überlegen, wenngleich in praktischer Hinsicht die erstere wegen ihres historischen Realismus zunächst günstigere Konsequenzen geliefert hat als der durch quietistischen Nihilismus sich selbst depotenzierende Buddhismus.

Überblicken wir das Gesamtergebnis der prophetischen Reform, so stellt sich folgendes Bild dar. Der naturalistische Henotheismus des Judentums wird in der partikularistischen Exklusivität seines Hauptgottes zum nationalen Monotheismus verschärft, welcher idealiter universaler Monotheismus sein will, es aber realiter erst in der Zukunftsperspektive der Vollendungszeit, und zwar nur durch die Weltherrschaft der nationaljüdischen Theokratie, werden kann. Dieser Monotheismus sucht das Wesen der Gottheit mehr und mehr über sinnliche Schranken hinauszurücken, ohne jedoch den Begriff der Absolutheit schon zu erreichen; er vergeistigt und versittlicht den Gottesbegriff, ohne ihn jedoch völlig zu denaturieren. Der Begriff der anthropopathischen Persönlichkeit erscheint als die angemessene Form dieses geistig-sittlichen,

Digitized by Google

aber noch nicht absoluten Gottes; diese Persönlichkeit ist aber keine schlechthin transzendente, weil der naturalistische Begriff des Geistes als Weltäthers oder Gottesodems die Immanenz der göttlichen Substanz in allen lebenden Wesen als des geistigen Lebensprinzips derselben sicherstellt. Die Probleme der Vereinbarkeit von Absolutheit und Persönlichkeit, Persönlichkeit und Immanenz sind also hier noch gar nicht zum Bewußtsein gelangt, weil weder mit der Absolutheit noch mit der Geistigkeit Ernst gemacht ist und der Begriff der Persönlichkeit noch keine streng begriffliche, sondern eine mehr poetisch-phantasiemäßige Bedeutung hat. Deshalb muß diese Stufe des religiösen Bewußtseins als „primitiver Monotheismus" bezeichnet werden; denn sie enthält die verschiedenartigsten Keime in sich, die sich nach mannigfachen Richtungen entwickeln konnten.

Überhaupt besteht hier noch kein Bedürfnis nach theoretischer Klarstellung der vorstellungsmäßigen Voraussetzungen des religiösen Verhältnisses; das ganze Interesse konzentriert sich auf die praktische Seite dieses Verhältnisses. Der Hauptteil der reformatorischen Energie erschöpft sich in dem Kampf gegen die Anbetung anderer Götter und gegen die Verehrung des Nationalgottes in einer seinem Wesen unangemessenen Gestalt, und in dieser Hinsicht muß die Leistung der Propheten für spätere Zeitalter antiquiert erscheinen. Der Rest ihrer Energie richtet sich auf die Versittlichung des Volkes analog den gleichzeitigen Bestrebungen hervorragender Geister in anderen Kulturvölkern, und in spezifisch religiöser Hinsicht auf die Ausbildung einer historischen Weltanschauung im Sinne einer providentiellen Volks- und Menschheitserziehung. Die Anknüpfung an die Reminiszenzen der Vorzeit und an den nationalen Begriff des Bundes zwischen Gott und Volk zeichnet dieser Weltanschauung ihre Grundlinien vor und dient ihr ebensosehr zur Stütze und Förderung, wie er ihr zur Schranke und Fessel wird; ihren Höhepunkt erreicht diese Weltanschauung in dem Ideal der universal monotheistischen Vollendungszeit und in der tragischen Idee des leidenden Gottesknechtes für die Zwischenzeit. Neben der kollektivistischen Auffassung von Schuld und Sühne im Sinne nationaler Solidarität laufen unvermittelt die Entwickelungsanfänge einer individualistischen Vertiefung des persönlichen Schuldgefühls und Versöhnungsbedürfnisses einher; für die Befriedigung des letzteren erscheint durch den Gnadenstand des Volkes Israel und aller seiner Glieder im Bundesverhältnis und durch das langmütige Erbarmen Jahos mit der menschlichen

Digitized by Google

Schwachheit ausreichend gesorgt. Das Wissen von Jaho und seinem Verhältnis zu seinem Volke ruht noch — wie allerwärts vor Entstehung von Offenbarungsreligionen — auf dem gemeinsamen, von den Vätern überlieferten Volksglauben; eine Offenbarung tritt zunächst nur ein zur Bekundung der Ziele und Wege der göttlichen Weltregierung, ist aber, soweit sie besteht, eine lebendige Offenbarung durch den göttlichen Geist an die auserwählten Lebenden, nicht eine in toter Schrift fixierte Offenbarung der Vergangenheit.

Es ist klar, daß diese Stufe nur einen geschichtlichen Übergang bilden konnte von dem naturalistischen Henotheismus zu einem durchgebildeten Monotheismus; denn die Kraft und Glaubensgewißheit ebenso wie die Unbekümmertheit um die zu bewältigenden Probleme konnten nur solange fortdauern, als der Kampf gegen die zu überwindende Stufe die Aufmerksamkeit des Gedankens und die Energie des Willens vollauf in Anspruch nahm. Das Prophetentum lebte und webte recht eigentlich in und durch die Abgötterei und den Götzendienst seines Volkes, im Gegensatz zu welchen es seine Mission in der Durchführung des exklusiven Jahokultus erkannt hatte; in dem Maße, als ihm die Erfüllung dieser Aufgabe gelang, verdorrte die Wurzel, aus der es Nahrung sog, und nach Herstellung eines rein jahistischen jüdischen Staatswesens mußte es notwendig absterben.[1]) Nun erst konnte sich zeigen, welcher Bau auf dem von der prophetischen Reform gelegten Fundament sich aufführen ließ; die Bauleute aber, welche ihn aufführten, waren nicht mehr begeisterte Wahrsager und fanatische Demagogen, sondern organisierende Obere des neuen, politisch unselbständigen Gottesstaates, d. h. Priester.

2. Die Gesetzesreligion oder die Religion der Heteronomie.

a) Der Mosaismus.

Das Ansehen, welches das Prophetentum beim Volke erlangt hatte, konnte von dem levitischen Priestertum nur mit Mißgunst und Sorge um die eigene Stellung betrachtet werden; nicht nur direkt wurde das Priestertum in die zweite Reihe des religiösen Interesses gedrängt, sondern indirekt sah es seine Existenz bedroht durch die Geringschätzung des Opferdienstes, welche die Propheten predigten. Insbesondere nach den großen Erfolgen des Jesajah mußte es den Leviten klar werden, daß es eine brennende

[1]) Ps. 74, 9; 1. Makk. 9, 27.

Digitized by Google

Frage für ihr Standesinteresse sei, etwas Positives für Wahrung desselben zu tun, da mit bloßer Feindseligkeit und kleinlicher Gehässigkeit gegen solche Propheten nichts auszurichten war; die religiös affizierbaren Gemüter im Priesterstande mochten sich selbst wider Willen von der Großartigkeit der prophetischen Predigt ergriffen fühlen, und die Klügeren mochten einsehen, daß ihr Stand nur dann hoffen dürfe, seine Stellung gegen das Prophetentum zu wahren, wenn er dessen positive reformatorische Ideen sich selbst aneigne.

Den Jahopriestern konnte in der Tat nichts erwünschter kommen, als die Proklamierung des nationalen Jaho-Monotheismus durch die Propheten; schwieriger war schon die Aneignung der Idee eines bildlosen Jahodienstes; indessen lagen die Vorteile, welche dem Jahomonotheismus aus der Bekämpfung allen und jeden Götzendienstes erwachsen mußten, zu sehr auf der Hand, um nicht zur Überwindung dieser Schwierigkeiten anzuspornen. Die geschichts-philosophische und religiös-ethische Ausbildung, welche die Bundesidee durch die Propheten erfahren hatte, konnte ebenfalls leicht acceptiert werden; aber es lag dem Priestertum näher, diese Idee nach rückwärts durch historische Unterlagen autoritativ zu stützen, als sie nach vorwärts im Sinne der prophetischen Zukunfts-Ideale auszumalen. Den prophetischen Forderungen nach Vertiefung der Sittlichkeit und nach Verinnerlichung des religiösen Bewußtseins konnte die Berechtigung nicht abgesprochen werden, aber es war Aufgabe des Priestertums, dafür Sorge zu tragen, daß diese Vertiefung und Verinnerlichung ohne Schädigung der priesterlichen Standesinteressen, d. h. des Opferdienstes und Zeremonienkultus, vor sich gehe.

Um diese Vereinigung zu erreichen, schien es geboten, gegenüber der von den Propheten vertretenen religiösen Freiheit das autoritative Prinzip sicherzustellen, d. h. sowohl die innerlichen wie die äußerlichen Postulate des religiös-sittlichen Volksbewußtseins ausdrücklich mit der Autorität geoffenbarter göttlicher Gebote auszustatten. Solange das Volk sich reflexionslos der religiösen Sitte unterordnete, genügte die unwillkürliche Projektion des Inhaltes derselben in eine heteronome Form; sobald es sich darum handelte, einerseits religiöse Reformen im Sinne eines bildlosen Monotheismus gegen abweichende Sitten zur Durchführung zu bringen und andererseits den im Prophetentum erwachenden religiösen Subjektivismus einzudämmen, mußte die heteronome Form als solche ausdrücklich hervorgekehrt und zum bestimmenden

Digitized by Google

Prinzip für den Inhalt erhoben werden. Diese Hervorkehrung der Heteronomie war aber auch nicht bloß aus äußeren Zweckmäßigkeitsgründen gefordert, wenngleich diese für das Bewußtsein und die Reflexion der jerusalemitischen Priesterschaft im Vordergrund stehen mochten; sie war ebensosehr durch innere sachliche Gründe bedingt, nämlich dadurch, daß der Gottesbegriff durch die Propheten in eine Gestalt gegossen worden war, welche die Heteronomie der religiös-sittlichen Vorschriften gradezu als sein Korrelat verlangte.

Die Vergeistigung und Versittlichung des Nationalgottes war in Israel wie in den übrigen Kulturstaaten im siebenten Jahrhundert weit genug vorgeschritten, um der Beziehung heteronomer Gebote auf denselben keine sachlichen Schwierigkeiten mehr in den Weg zu legen, und derselbe Trieb zur schriftlichen Fixierung der religiösen und ethischen Volkssitte in Gestalt einer göttlichen Gesetzgebung, welcher in Ägypten zu dem Kanon der hermetischen Schriften, in Indien zum Gesetzbuch des Manu, in Persien zum Avesta geführt hatte, machte sich auch in Israel geltend. Aber anderwärts schien der einheitliche Inhalt der Sitte der Göttervielheit zu widersprechen, und es wollte nicht recht stimmen, daß nur Ein Gott sich mit der Gesetzgebung befaßte, während doch viele in gleicher Weise sich mit der Erhaltung der sittlichen Weltordnung bemühten; diese Schwierigkeit fiel hier fort, wo nur ein einziger Gott in den Prozeß der Vergeistigung und Versittlichung so weit eingetreten war, um ebensowohl Urheber wie Wächter der sittlichen Weltordnung sein zu können. Wo der Glaube an eine Vielheit geistiger und sittlicher Götter bestand, mußte sich unwillkürlich die Ahnung aufdrängen, daß die sittliche Weltordnung eine über den Göttergestalten thronende und sie ebenso wie die Menschen durchdringende und beherrschende Idee sei, wie am deutlichsten das Beispiel der germanischen, in geringerem Grade dasjenige der hellenischen Religion zeigt; wo hingegen die Vielheit der Götter zu einer einzigen göttlichen Persönlichkeit zusammenschrumpft, da wird die Idee der sittlichen Weltordnung so ganz von dieser einen göttlichen Persönlichkeit absorbiert, daß sie nur noch als ein Ausfluß ihrer Weisheit und Heiligkeit erscheint. In Ägypten und Indien war die höchste, absolute Gottheit ein allen endlichen Beziehungen entrücktes Wesen, das durch seine Absolutheit und Unpersönlichkeit verhindert war, die anthropopathischen Funktionen eines seinen Willen offenbarenden Gesetzgebers zu übernehmen, so daß diese Funktionen von einem

Digitized by Google

Untergott ausgeübt werden mußten; in Israel war die Tendenz zur Absolutheit niedergehalten von der anthropopathischen Durchbildung der geistig-sittlichen Persönlichkeit Jahos, welcher seinem Bundesvolk seinen Willen offenbaren mußte und kaum anders als in der Form heteronomer Gebote offenbaren konnte.

In Ägypten und Indien war das Gottesreich in der idealen Gestalt eines metaphysischen Makrokosmos gedacht, in Israel dagegen als realistisch-irdische Oberherrschaft des Bundesvolkes über die andern Völker; Jaho galt also hier als theokratischer König im eigentlichsten Sinne des Wortes und mußte als solcher nicht bloß die Funktionen des Heerführers (Schlachtengottes) und Richters (Schicksalsgottes), sondern auch die des Gesetzgebers erfüllen. Er steht seinem Volke genau so gegenüber wie ein absoluter Herrscher im Orient es damals tat und heute noch tut; er gilt als Quelle des Rechts durch die Gesetze, welche er als Rechtsordnung verkündet. Die despotische Unfreiheit orientalischer Völker in bezug auf ihre weltlichen Herrscher läßt den Begriff eines andern Verhältnisses zu dem göttlichen Volksfürsten gar nicht aufkommen; ist Jaho einmal als einziger Volksgott und zugleich als persönlicher im Himmel thronender König des Volkes Israel anerkannt, so ist es selbstverständlich, daß er Gebote und Gesetze erläßt mit schlechthin verbindlicher Kraft. So lange der Monotheismus als Glauben an einen persönlichen Gott dauert, kann er gar nicht umhin, den Inhalt der Forderungen des religiös-sittlichen Bewußtseins als geoffenbarten Inhalt des göttlichen Willens, d. h. als heteronomes Gesetz anzuschauen; alle nebenher angeführten begünstigenden Umstände wirken nur als zufällige geschichtliche Beihilfen, um dieser monotheistischen Grundidee zur Realisierung zu verhelfen, können dann aber, nachdem sie diesen Dienst verrichtet haben, ruhig fortfallen, ohne die aus sich selbst ihre Kraft schöpfende Grundidee zu schwächen.

Die Propheten sind selbst von dieser Heteronomie durchdrungen, aber sie sehen sich als die berufenen Mittler zur lebendigen fortlaufenden Offenbarung des göttlichen Willens an, legen auf die Zeremonien wenig Wert, behandeln die einfachen Postulate des sittlichen Bewußtseins als selbstverständliche, keiner besonderen Offenbarung bedürftige Dinge, und beschränken darum die zu offenbarende Heteronomie mehr auf spezielle Weisungen von Fall zu Fall, welche auf die providentielle Erziehung des Volkes Israel in seiner Geschichte bezug haben. Das Levitentum hat das Interesse, diese prophetischen Mittler der Offenbarung beiseite zu drän-

Digitized by Google

gen, und darum die göttliche Willensverkündigung von Fall zu Fall durch eine ein für allemal geltende, alle besonderen Fälle unter sich befassende Gesetzgebung zu ersetzen, in welcher einerseits auch dem Zeremonialgesetz der Platz gewahrt wird, der ihm der religiösen Volkssitte nach zukommt, und in welcher andererseits die flüssigen religiösen und ethischen Bestimmungen der prophetischen Reform dogmatisch fixiert und in systematischen Zusammenhang gebracht werden. So wird der ganze Inhalt des religiös-sittlichen Bewußtseins dem Prinzip der Heteronomie unterstellt, dieses Prinzip also auch wirklich für das Bewußtsein zum Prinzip erhoben, und damit ein prinzipieller Schritt über den Standpunkt des Prophetentums hinaus getan, den dieses aus sich allein nicht zu tun vermochte.

Das Prophetentum befindet sich noch in demselben Maße in der Schwebe zwischen Heteronomie und autonomer Bestimmung aus der Immanenz des göttlichen Geistes, als es sich in der Schwebe zwischen Theismus und Naturalismus hält; so weit es naturalistisch ist, weiß es den Frommen getrieben vom heiligen Geist, d. h. von dem Weltäther als Lebensprinzip, der ihn physisch durchdringt, — soweit es theistisch ist, weiß es diesen Geist als bloßen Sendling (Engel) des persönlichen Gottes, der ihm das heteronome Geheiß des letzteren offenbart, und betrachtet es die nichtinspirierte Masse des Volkes als bestimmt zum blinden Glauben und zur demütigen Unterwerfung unter die von den Propheten verkündeten Befehle Gottes. Das Prophetentum proklamiert also auch die Heteronomie für das nichtinspirierte Volk, und kennt die Schwebe zwischen Heteronomie und Autonomie eigentlich nur für sich als eximierten, von Gott berufenen Stand; das Levitentum, das von diesem Stande nichts wissen will, läßt allein die Heteronomie für das Volk bestehen, setzt aber an Stelle der prophetischen lebendigen Offenbarung von Fall zu Fall die ein für allemal fixierte und dogmatisierte Offenbarung, die sie dem Volksglauben zu Liebe auf einen Propheten der Vergangenheit als Offenbarungsmittler stützen und zurückbeziehen muß.

Der lebende Prophet kann sich täuschen über das, was göttliche Eingebung ist, er kann sogar durch einen trügerischen Geist von Gott getäuscht werden; nur der Prophet vergangener Zeiten steht über alle Kritik und Zweifel erhaben da, und darum eignet nur er sich zum Träger der Gesetzes-Offenbarung im Sinne prinzipieller Heteronomie. Die Tätigkeit des lebenden Propheten wird hierbei auf das Zeugnis beschränkt, daß das priesterlich fixierte Gesetz in

Digitized by Google

der vorgelegten Gestalt wirklich Gottes Wort sei, also nicht mit Unrecht einem großen Propheten der Vergangenheit zugeschrieben werde; für die späteren Geschlechter fällt dieser Akt der prophetischen Verifikation ebenso wie derjenige der prophetischen Emanation in die Vergangenheit, und die tote Schriftoffenbarung tritt an die Stelle der lebendigen prophetischen Weissagung. So wird nominell dem Prophetentum als Offenbarungsmittler Rechnung getragen, tatsächlich jedoch dasselbe durch die heilige Schrift ersetzt, deren Abfassung ebenso wie ihre Auslegung Sache der priesterlichen Schulweisheit ist; die auf Moses zurückgeführte Gesetzesoffenbarung, oder kurz der Mosaismus, tritt nach mehrhundertjährigem Ringen an die Stelle der Prophetenreligion.

Es wäre ein völliges Verkennen des Entwickelungsganges des religiösen Bewußtseins, wenn man in diesem Übergang von der Prophetenreligion zum Mosaismus einen Rückschritt sehen wollte. Die Prophetenreligion enthält ja freilich mehr Keime, als im Mosaismus zur Entwickelung gelangt sind; aber es ist nicht zu verlangen, daß die nächsthöhere Entwickelungsstufe alle Keime der vorhergehenden auf einmal zur Entfaltung bringen solle. Diese Forderung wäre gradezu ungereimt; denn was sich im embryonalen Zustande noch friedlich miteinander verträgt, das tritt im entfalteten Zustande oft in unvereinbaren Widerspruch zueinander, so daß die eine Seite notwendig der andern weichen muß. Die verschiedenen Keime müssen nacheinander auf verschiedenen Stufen zur Entwickelung gebracht werden; die nächsthöhere Stufe aber hat ihre geschichtliche Aufgabe erfüllt, wenn sie die prinzipiell wichtigsten und reifsten Keime zur Entfaltung bringt. Dies hat der Mosaismus mit den embryonalen Ideen der Prophetenreligion wirklich getan; er hat den bildlosen Monotheismus dogmatisiert und den von diesem korrelativ geforderten Standpunkt der Heteronomie zum praktischen religiösen Prinzip erhoben. Dies waren die entscheidenden Punkte der Prophetenreligion, nämlich diejenigen, in welchen dieselbe sich theoretisch über den paganistischen Eudämonismus erhob, und zugleich diejenigen, welche am reifsten zur Fruchtentfaltung vorgeschritten waren. Dagegen war das Prinzip der Gottinnigkeit, der Immanenz des göttlichen Geistes im Menschen einerseits mit abergläubischer Mantik verknüpft geblieben und andererseits an naturalistischen metaphysischen Voraussetzungen (der Identität von Weltäther und Gottesgeist) haften geblieben, so daß die Zurückdrängung dieser Seite zunächst auch dann im Interesse des Fortschritts gelegen hätte,

Digitized by Google

wenn sie nicht mit dem Grundprinzip des transzendenten Persönlichkeits-Monotheismus im Widerspruch gestanden hätte.

Daß dabei eine gewisse Veräußerlichung des religiösen Verhältnisses mit in den Kauf genommen wurde, ist freilich wahr; aber man muß bedenken, daß es sich zunächst darum handelte, die reformatorischen Grundideen einer prophetisch begeisterten Minderheit zum Gemeingut eines ganzen Volkes zu machen, um sie vor völligem Wiederuntergang zu bewahren, und daß dabei eine Seite derselben preisgegeben werden mußte, die auf der Grundlage der israelitischen Anschauungen und Kulturzustände selbst in einer verschwindenden Minderheit sich nur als ausnahmsweises und nach einigen Jahrhunderten wieder verschwindendes Phänomen hatte produzieren können. Wir werden sehen, wie diese Seite der Prophetenreligion nach vollendeter Durchbildung des Mosaismus von der jüdischen Spekulation sowie vom Essäismus und Christentum wieder aufgenommen wird und eben dadurch den Widerspruch mit dem System des reinen abstrakten Monotheismus ans Licht stellt, und dazu führt, den Rahmen dieses Systems zu sprengen; vorläufig haben wir anzuerkennen, daß der Mosaismus die allein folgerichtige, zunächst geforderte Entwickelungsstufe der Prophetenreligion darstellt.

Die historische Bedeutung des Mosaismus liegt nicht darin, daß er Offenbarungsreligion oder Religion des Gottesreiches ist — denn beides waren lange vor ihm die ägyptische, indische und persische Religion in weit idealerer und durchgebildeterer Gestalt — sondern lediglich darin, daß er Monotheismus ist und die Ideen der Offenbarung und des Gottesreiches auf monotheistischer Basis entwickelt. Die historische Bedeutung des Monotheismus liegt aber wiederum ausschließlich darin, daß er allein imstande ist, das Prinzip der Heteronomie zum praktisch alleinherrschenden religiösen Prinzip zu machen; und der praktische Wert des Prinzips der Heteronomie liegt wiederum darin, daß bei aktiven Völkerschaften, welche nicht zur Selbstzerstörung des Eudämonismus durch quietistischen Desperatismus prädisponiert sind, dieses Prinzip das einzige ist, welches den Eudämonismus prinzipiell zu überwinden und dadurch einer späteren Entfaltung der sittlichen Autonomie die Bahn zu bereiten vermag. Die Heteronomie ist im Völkerleben wie im Leben des einzelnen die notwendige Durchgangsstufe von naiver Zuchtlosigkeit zu sittlicher Selbstzucht, vom Eudämonismus zur ethischen Autonomie, und darum ist die diesem praktischen Prinzip

Digitized by Google

korrespondierende theoretische Stufe des Monotheismus der unerläßliche Durchgangspunkt zwischen heidnischer Befangenheit des religiösen Bewußtseins in den Banden des allgemeinen Naturlebens und vollendeter Gottinnigkeit in der Immanenzreligion des absoluten Geistes.

Es ist ja wahr, daß alle auf Vergeistigung abzielenden Naturreligionen auch irgend welches Moment darbieten, das in vollendeter Durchführung zur Überwindung des Eudämonismus gelangen müßte; aber sie alle haben solches Moment nur unwillkürlich und ohne es zu dem Eudämonismus in bewußten Gegensatz zu stellen, oder gar demselben prinzipiell unterzuordnen; im Mosaismus hingegen tritt die Heteronomie als maßgebendes höchstes und letztes Prinzip an die Spitze und läßt dem Eudämonismus nur soviel Spielraum, als er innerhalb der Ausführung der Heteronomie zu finden vermag. In Ägypten ist der unmittelbare irdische Eudämonismus durch einen transzendenten ersetzt und diesem Gegensatz religiöse Bedeutung beigelegt; dadurch wird allerdings ein gewisser Vorteil erreicht, aber doch auch der Nachteil herbeigeführt, daß die Erkenntnis des Gegensatzes von Eudämonismus und Heteronomie und die Notwendigkeit der Unterordnung des ersteren unter die letztere verdunkelt und erschwert wird. In Persien wirkt der Auferstehungsglaube ähnlich; überdies ist aber dort eine durchgehende Vermischung und Verwechselung des Sittlichen und Natürlichen, Guten und Nützlichen, Tugendhaften und Angenehmen der maßgebende Gesichtspunkt, so daß eine Erkenntnis des Gegensatzes zwischen beiden gleichsam geflissentlich perhorresziert wird.

Im Mosaismus tritt zum erstenmal die Heteronomie völlig selbständig als Prinzip auf. Der Spielraum des Eudämonismus ist schon dadurch sehr beschränkt, daß weder Unsterblichkeit der Seele noch Auferstehung angenommen wird; Wohl und Übel sind nicht wie in Persien mit Tugend und Frevel identisch, sondern nur äußerlich durch göttliche Bestimmung mit denselben in pädagogischer Absicht verknüpft; die Verheißungen von Lohn und Strafe sind nicht der wesentliche Inhalt des Gesetzes, sondern ein bloßes Anhängsel desselben, das den Zweck hat, ihm größere Motivationskraft zu verleihen; der Eudämonismus wird also hier von dem Range eines begründenden Prinzipes der Sittlichkeit zum psychologischen Motiv der Unterwerfung unter das Prinzip der Heteronomie herabgesetzt. Im Prinzip verlangt Jaho Gehorsam gegen seine Worte, weil er als der einzige Gott, der Gott aller Götter berechtigt ist, Gehorsam von seinen Geschöpfen zu fordern,

Digitized by Google

und selbst die Propheten fassen das Verhältnis nicht anders auf, indem sie dem äußerlichen Opfer- und Zeremoniendienst immer nur den Gehorsam gegen Gottes Worte als das Innerliche gegenüberstellen[1]); um aber den Menschen den ohnehin geschuldeten Gehorsam zu erleichtern, stellt er sie vor die Wahlentscheidung: Gehorsam und Segen, oder Ungehorsam und Fluch.[2]) Die angeknüpften Verheißungen und Drohungen sollen Gottvertrauen, beziehungsweise Gottesfurcht erzeugen, und diese wiederum sollen den Gehorsam gegen Gottes Worte hervorbringen oder stärken.

Jaho hat die Welt nicht geschaffen, um die Geschöpfe glücklich zu machen, sondern um seine Herrlichkeit zu offenbaren, was durch die Nachbildung seiner Heiligkeit in dem durch das Gesetz vorgeschriebenen heiligen Wandel der Menschen geschieht; nur um die Menschen willfähriger zu solchen Werkzeugen der Offenbarung seiner Herrlichkeit zu machen, nur zu diesem Zweck knüpft er an die Erfüllung seines Gesetzes die Verheißung aller möglichen irdischen Segnungen, an die Widerspenstigkeit gegen dasselbe die Androhung des schlimmsten Unheils.[3]) Verheißung und Drohung treffen das Volk als ganzes in der Kontinuität seiner Generationen betrachtet; der einzelne kommt immer nur als Glied des Volksganzen in Betracht, und dem religiösen Individualismus der Propheten ist im Mosaismus kein Platz gegönnt. Der Eudämonismus des einzelnen wird in echt antiker Weise zugunsten eines sozialen Eudämonismus des Volkstums depossediert; dadurch allein wird der Glaube an jenseitige Belohnung und Bestrafung des einzelnen entbehrlich, zugleich aber auch die Unterordnung des Eudämonismus unter das Prinzip der Heteronomie erleichtert, weil der Sozialeudämonismus niemals eine so elementare instinktive Gewalt besitzt wie der Egoismus. So bleibt auch die Idee des Bundes zwar bestehen, aber sie wird nur Hilfsmittel neben und unter dem Prinzip der Heteronomie, und ist nicht mehr genetisches Prinzip der Gerechtigkeit von Gott und Volk wie in alter Zeit.

Jaho ist an und für sich, seinem Wesen und seiner Natur nach, zur geistig sittlichen Persönlichkeit, also zum heiligen und gerechten Gott emporgestiegen, und weil er das ist, will er, daß auch seine Geschöpfe heilig und gerecht seien, die er zu seinem Ebenbilde erschaffen; um das werden zu können, bedürfen sie seiner Anleitung, und diese Anleitung ist das geoffenbarte Gesetz.

---

[1]) 1. Sam. 15, 22; Jer. 7, 23. [2]) 5. Mos. 30, 15—20. [3]) 5. Mos. 28—30.

Digitized by Google

Er könnte ihnen das Gesetz geben und dessen Beobachtung einfach befehlen; im Prinzip wäre das genügend. Um aber den Erfolg sicherer zu stellen, fügt er Drohungen und Verheißungen hinzu, und die Summe dieser hinzugefügten Drohungen und Verheißungen, die zunächst an das auserwählte Volk gerichtet sind, ist der Bund. Das eigentlich Verpflichtende am Gesetz ist also lediglich der göttliche Wille, prinzipiell verbindlich ist es als Gebot Jahos, und die Hinzufügung der Drohungen und Verheißungen soll nur der menschlichen Schwachheit die Erfüllung der Verpflichtungen erleichtern helfen, welche ihm durch Offenbarung des göttlichen Willens auferlegt sind. An der Einschmuggelung eudämonistischer Motive in den psychologischen Prozeß kann dabei noch kein Anstoß genommen werden, weil es hier noch lediglich auf die Legalität des Verhaltens im äußerlichen Sinne ankommt, auf die Art und Weise der psychologischen Genesis des gesetzgemäßen Willens aber noch nicht reflektiert wird. In der Ausmalung der Drohungen eignet sich der Mosaismus zwar die Schreckbilder der prophetischen Bußpredigt an[1]), hält sich aber in betreff der Verheißungen auf dem sicheren Niveau unbestimmter Allgemeinheit, ohne sich für die überschwenglichen prophetischen Träume einer künftigen Reichsherrlichkeit und einer idealen Vollendungszeit zu engagieren[2]); der mehr nüchterne Sinn der praktischen Leviten macht hier seinen Unterschied von der träumerischen Exaltation der Propheten geltend.

Der Mosaismus entwickelte sich in zwei Hauptphasen, zunächst in der einfacheren Gestalt des vorexilischen Gesetzbuches und später in den ersten Generationen nach der Rückkehr aus dem Exil. Zwischen beide Zeitpunkte fällt das stille aber unablässige Ringen gegen das Prophetentum, welches seinen Abschluß mit dem letzten großen Propheten, dem Priester Ezechiel, findet; dieser nämlich durchtränkt ebenso den prophetischen Standpunkt mit dem Geiste levitischer Gesetzlichkeit, wie das vorexilische Gesetzbuch den levitischen Standpunkt mit dem Geiste der prophetischen Reformen durchtränkt hatte, und bereitet damit dem ersten großen Schriftgelehrten Esra die Bahn, dessen Schule den Kanon der alttestamentlichen Offenbarung geschaffen hat.

Das vorexilische Gesetzbuch stellt den Mosaismus im Flügelkleide dar; alle wesentlichen Grundzüge seiner späteren Physiognomie sind bereits vorhanden und es fehlen nur die Runzeln und

---

[1]) 5. Mos. 28—30. [2]) 5. Mos. 30, 1—10.

Digitized by Google

Furchen, die Kanten und Ecken des gereiften Antlitzes. Deshalb ist dieses auch hinsichtlich der Architektonik des Aufbaues und der Gewalt der Sprache hervorragende Buch von besonderem Interesse. Es wird dem Moses als ein seine Lebensarbeit zusammenfassendes Vermächtnis an sein Volk in den Mund gelegt.

Moses ist eine Idealgestalt des israelitischen Glaubens jener Zeit, wie Christus eine des christlichen Glaubens ist; wenn aber bei letzterem die historische Persönlichkeit unzweifelhaft ist, mit welcher diese Idealgestalt verschmolzen wurde, so kann man von ersterem nicht das gleiche sagen. Gewiß werden die aus Ägypten ausziehenden Israeliten unter irgend welchen Führern gestanden haben, aber es scheint doch sehr fraglich, ob sich wirklich historische Reminiszenzen dieser Art erhalten haben, oder ob nicht erst zugunsten einer historischen Anlehnung der später konstruierten Idealgestalt eines urtümlichen Propheten nachträglich solche Pseudoreminiszenzen rekonstruiert worden sind. Sind doch sogar noch die meisten der überlieferten Namen von Richtern nicht auf historische Personen, sondern auf mythische Heroen zu beziehen, und selbst den drei ersten israelitischen Königen könnte vor dem Forum einer geschärften historischen Kritik leicht ein ähnliches Schicksal widerfahren, wie dasjenige, welches den sieben römischen Königen widerfahren ist; da kann es nicht Wunder nehmen, wenn die Existenz einer so durchweg mit mythischen Zügen ausgeschmückten Figur, wie der des Moses, erheblichen Zweifeln begegnet und man geneigt ist, ihm ebenso wie den Patriarchen eine bloß typische, ideale Bedeutung zuzugestehen. Indessen ist die Entscheidung dieser Frage völlig gleichgültig; denn wenn er wirklich existiert hätte, und wenn er wirklich beim Auszug aus Ägypten eine religiös-reformatorische Tätigkeit entfaltet hätte, so hätte diese doch sicherlich nur in einer national-semitischen Reaktion gegen das Ägyptertum, also in einer Restitution des semitischen Seth- oder Elschaddai-Kultus im Gegensatz zu den mehr oder minder adoptierten ägyptischen Götterkulten bestehen, aber nimmermehr um fast ein Jahrtausend dem geistigen Entwickelungsprozeß des Volkes vorgreifen können.

Das vorexilische Gesetzbuch kann nicht vor der Mitte des siebenten Jahrhunderts entstanden sein, und erweist sich in jedem Zuge als Kompromiß des Levitentums mit der großartigen Reformtätigkeit des Jesajah und seiner Schule; wahrscheinlich hat erst die Überschwemmung Vorderasiens mit skythischen Reiterhorden i. J. 626 den Anstoß zur Abfassung desselben gegeben, wie denn

Digitized by Google

auch die Schilderung des frechen Drängervolkes[1]) deutlich die frischen Eindrücke der ausgestandenen Leiden und der Eigentümlichkeit der skythischen Raubzüge erkennen läßt.

An der Spitze des sechsten Kapitels (welches vielleicht ursprünglich den Anfang des Buches bildete), steht das monotheistische Dogma und die Forderung der Liebe zu dem einen Gott, als höchstes allein genügendes Gebot; es ist die klassische Proklamation des Monotheismus, welche deshalb wörtlich angeführt zu werden verdient: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einziger Gott! Und Du sollst den Herrn, Deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem Vermögen! Und diese Worte, die ich Dir heute gebiete, sollst Du zu Herzen nehmen, und sollst sie Deinen Kindern einschärfen und davon reden, wenn Du in Deinem Hause sitzest oder auf dem Wege gehest, wenn Du Dich niederlegst oder aufstehest, und sollst sie binden zum Zeichen auf Deine Hand, und sollen Dir ein Denkmal vor Deinen Augen sein, und sollst sie über Deines Hauses Pfosten schreiben und an die Tore!“[2]) An diesen Worten hat das Volk Israel wirklich festgehalten, und der Fanatismus des abstrakten Monotheismus hat es aufrecht erhalten unter allen Leiden und Martern, die es um seines Glaubens willen erduldet; aus diesen Worten hat auch der Islam das Panier geschöpft, mit dem er zwei Dritteile der alten Welt erobert hat.

Dem Verbot der Abgötterei schließt sich als zweites das Verbot des Bilderdienstes an, und hinter beiden folgt die Erklärung Jahos, daß er ein eifriger Gott sei, der die Missetat der Väter heimsucht über die Kinder bis ins dritte und vierte Glied, aber auch denen, die ihn lieben, Barmherzigkeit erzeigt bis ins vieltausendste Glied.[3]) Denn noch ist Jaho der Gott aller Götter[4]), ein verzehrendes Feuer, also ein strenger und eifersüchtiger Gott[5]); aber er ist doch schon zu einem Gott geworden, der sich finden läßt von denen, die ihn von ganzem Herzen und von ganzer Seele suchen.[6]) Die prophetische Innerlichkeit des religiösen Gefühls hat sich ein, wenn auch noch bescheidenes Plätzchen im Mosaismus zu erobern gewußt; das Gebot Jahos ist nicht verborgen, noch zu ferne, nicht unerreichbar hoch im Himmel, noch jenseits des Meeres, sondern ganz nahe im Munde des Frommen und in seinem Herzen als taterzeugende Gesinnung[7]), und alle Forderungen lassen sich zusammenfassen in derjenigen der Herzensreinheit oder der

[1]) 5. Mos. 28, 49—57. [2]) 5. Mos. 6, 3—9. [3]) 5. Mos. 5, 7—10. [4]) 5. Mos. 10, 17. [5]) 5. Mos. 4, 24. [6]) 5. Mos. 4, 29. [7]) 5. Mos. 30, 11—14.

Digitized by Google

Beschneidung des Herzens.[1]) Aber diese Innerlichkeit dringt nicht durch gegen die kollektivistische Äußerlichkeit der heteronomen Werkgerechtigkeit und gegen das priesterliche Standesinteresse, welches die gegen die prophetische Reform reagierende religiöse Volkssitte schützt und stützt. Unmittelbar hinter das monotheistische Dogma der Propheten mit seinen Verboten der Abgötterei und des Bilderdienstes treten die levitischen Gebote der Scheu vor dem heiligen Gottesnamen und der Scheu vor den heiligen Gotteszeiten[2]); aus ersterem entwickelte sich die abergläubische Furcht vor dem Gottesnamen und seinem Aussprechen, aus letzterem das System der Sabbatheiligung, welches von dem ganzen jüdischen Zeremonialgesetz der drückendste und am schwersten zu erfüllende Teil wurde.

Die übrigen unter den zehn Geboten[3]) sind sehr naheliegend für ein Volk von einfachen Verhältnissen; die Pietät gegen die Eltern und Volksältesten ist als Grundlage der Familienordnung und patriarchalischen Staatsordnung eine Forderung heiliger Scheu; Leben, Ehe und Eigentum genießen den Schutz religiöser Sanktion; Lüge und Verleumdung sind nur insoweit verpönt, als sie in Gestalt eines falschen Zeugnisses vor der richtenden Gemeinde auftreten, weil sie so dem Nächsten Leben und Eigentum kosten können; ebenso redet das zehnte Gebot nicht von der Strafbarkeit begehrlicher Gelüste überhaupt, an welche damals wohl noch kaum jemand dachte, sondern von rechtswidrigen Anschlägen, durch welche man unter dem Schein des Rechtes sich fremden Eigentumes bemächtigen kann (z. B. Naboths Weinberg), denn nur so verstanden kann dieses Gebot Grundlage eines richterlichen Verfahrens gegen den Übertreter werden. Diesen einfachen Grundzügen primitiver Sittlichkeit tritt aber mit gleichem Rechtsanspruch die Festordnung und der Priesterzehent zur Seite; die Festordnung gipfelt darin, daß alles Volk an den drei Hauptfesten vor dem hauptstädti-

---

[1]) 5. Mos. 10, 16. [2]) 5. Mos. 5, 11—15. [3]) Es ist fraglich, ob der Dekalog in der ursprünglichen Fassung des vorexilischen Gesetzbuches bereits enthalten war, oder ob derselbe nicht erst bei der letzten Redaktion des Pentateuch als eine Wiederholung in dasselbe eingefügt ist, welche bei der letztwilligen Zusammenfassung der mosaischen Gesetzgebung nicht fehlen zu dürfen schien. Es spricht hierfür der Umstand, daß das Bundesbuch (2. Mos. 19—23) zu den älteren Stücken der mittleren Bücher des Pentateuchs gehört, und wahrscheinlich eine an Alter dem vorexilischen Gesetzbuch voranstehende Tradition einer andern Priesterschule darstellt; dieses Altersverhältnis gestattet aber grade ohne Bedenken die Heranziehung des Dekalogs bei der Erörterung der ältesten Stufe des Mosaismus.

Digitized by Google

schen Heiligtum erscheinen soll, aber nicht mit leeren Händen, sondern mit Opfergaben nach Maßgabe seines Vermögens[1]), — das Levitenrecht aber bestimmt genau die Teile der Opfergaben, die den Priestern zufallen, und die Ansprüche, welche sie sonst noch an Naturalleistungen von seiten der Laien haben.[2]) Für das Gerichtsverfahren werden einfache Vorschriften gegeben, welche den schlichten Kulturzuständen der Zeit entsprechen; die Blutrache bleibt z. B. Grundlage des Strafrechtsverfahrens, wird aber auf vorsätzliche Tötung eingeschränkt[3]); die Polygamie und das Recht des Mannes zur Verstoßung seines Weibes bleibt unangetastet, aber innerhalb dieses Rahmens sucht man dem schwächeren Geschlecht möglichsten Schutz angedeihen zu lassen.[4]) Alle Rechtssatzung und Gerichtsordnung wird aber den Leviten als den geborenen Richtern unterstellt und die Gesetzesanwendung ihrer Interpretation unterworfen; der Hohepriester ist die oberste Berufungsinstanz, der bei Todesstrafe gehorcht werden muß.[5])

Da das Hauptinteresse der Jahopriester dahin ging, jeden andern Kultus als den ihres Gottes zu verhindern, erfahrungsmäßig aber die eheliche Vermischung und der intime Verkehr mit den Nachbarvölkern die Hauptgefahr der Abgötterei und des Götzendienstes in sich trug[6]), so richtete sich das Streben der levitischen Gesetzgeber im Verein mit der Tendenz der Propheten darauf, das heilige Volk Jahos von den Nachbarvölkern möglichst streng abzusondern, die Ehe mit Nachbarvölkern zu verwehren[7]), den Eintritt von Angehörigen feindlicher Volksstämme in die Volksgemeinde ganz zu verbieten und sogar die Aufnahme von Nachkommen befreundeter Völker erst in der dritten Generation zu gestatten.[8]) Die Fremden, sofern sie das Land der Verheißung (ein nach Maßgabe der politischen Volkskraft dehnbarer[9]) Begriff) inne haben, sollen ausgerottet werden[10]), ebenso wie jeder Israelit oder jede israelitische Stadt, die in Abgötterei verfällt.[11]) Man soll zwar das Recht des Fremdlings nicht verletzen, der im Vertrauen auf das Gastrecht unter das Volk Israel gegangen ist[12]), aber man soll nicht sein Gutes suchen oder sein Glück befördern, sofern er zu einem feindlichen Volk gehört[13]), und wo die Fremden kein Gastrecht schützt, soll man des religiösen Hasses gegen die-

---

[1]) 5. Mos. 16, 16—17. [2]) 5. Mos. 18, 1—8; 26, 1—12; 14, 22—29. [3]) 5. Mos. 19, 1—13. [4]) 5. Mos. 22, 13—29; 24, 1—5; 21, 10—17; 25, 5—10. [5]) 5. Mos. 17, 8—13; 19, 17; 21, 5. [6]) 5. Mos. 7, 4. [7]) 5. Mos. 7, 1—3. [8]) 5. Mos. 23, 3—8. [9]) 5. Mos. 20, 15. [10]) 5. Mos. 7, 16—24; 20, 10—17; 25, 17—19. [11]) 5. Mos. 17, 2—7. [12]) 5. Mos. 24, 17—18. [13]) 5. Mos. 23, 6.

Digitized by Google

selben stets eingedenk bleiben.[1]) Gegen die Fremden ist Wucher nicht nur erlaubt[2]), sondern es wird sogar als eine der Segnungen Jahos über sein Volk aufgeführt (wenn dasselbe ihm und seinen Geboten treu bleibt), daß es vielen Völkern (wucherisch) leihen wird, selbst aber von keinem zu leihen nötig haben wird.[3])

Die Speisegesetze mit ihren verwickelten Vorschriften über Reinheit und Unreinheit[4]) trugen hier ebenso wie in Ägypten dazu bei, das heilige Volk von den unreinen Nachbarvölkern abzusondern; es zeigt sich hier der religiöse Ursprung jenes Absonderungsdranges der Israeliten, welcher den humanen Völkern des klassischen Altertums so unangenehm an denselben auffiel und dazu führte, ihnen allgemeinen Menschenhaß zuzuschreiben und sie selbst als das *odium generis humani* zu behandeln. Und in der Tat muß man zugestehen, daß abgesehen von einer Anstandsreverenz vor der Heiligkeit des Gastrechts[5]) sich im Mosaismus keine Spur einer Neigung findet, die innerhalb der Volksgemeinschaft ziemlich hoch entwickelten und sogar bis auf die Tiere sich erstreckenden Humanitätsideen[6]) auch auf die anderen Völker und deren Glieder auszudehnen; die übrigen Völker scheinen nach israelitisch-jüdischer Auffassung von Jaho nur zu dem Zweck geschaffen zu sein, um vom Volke Israel entweder ausgerottet und ausgeraubt, oder aber ausgebeutet zu werden. Hier zeitigt der nationale Partikularismus der Gottesidee und der geschichtlichen Weltanschauung seine ebenso unerfreulichen wie folgerichtigen praktischen Konsequenzen, welche sich, wie oben gezeigt, bis in das Bild der idealen Vollendungszeit hinein fortsetzen.

Indem der Hohepriester Hilkia das vorexilische Gesetzbuch dem König Josia vorlegte, und dieser nach Bestätigung desselben durch die Prophetin Hulda es zur Grundlage der Volksreligion erhob[7]), wurden die Errungenschaften des Jesajah dem Volke gesichert, aber nur dadurch, daß zugleich das Levitentum zu der für das ganze Volksleben bestimmenden Macht emporstieg. Der feierliche Bund des Jahres 621, in welchem König und Volk sich vor Gott auf das Gesetz Mose verpflichteten, ist der erste wirklich vollzogene Bundesschluß in der israelitischen Geschichte, der Geburtsakt der mosaischen Religion; alle früheren zahlreichen Bundesschließungen, von welchen die heiligen Schriften berichten, sind

---

[1]) 5. Mos. 25, 19. [2]) 5. Mos. 23, 20 (vgl. 15, 3). [3]) 5. Mos. 28, 12. [4]) 5. Mos. 14, 3—21. [5]) 5. Mos. 10, 18—19. [6]) Spr. Sal. 12, 10. [7]) 2. Kön. 22, 8—23, 3.

Digitized by Google

bloße Rückwärtsverlegungen dieses historischen Bundesaktes in die Urgeschichte des Volkes, ebenso wie die Stiftshütte nur eine Rückwärtsverlegung des salomonischen Tempels ist. Ohne den festen Halt dieses Gesetzbuches würden die großen Propheten im babylonischen Exil schwerlich imstande gewesen sein, eine Gemeinde um sich zu sammeln, welche den Kern der Restauration lieferte; freilich würde auch das Gesetzbuch allein schwerlich den Mut und die Hoffnung des leidenden Gottesknechtes aufrecht erhalten haben, wenn die Propheten nicht die religiöse Begeisterung stets aufs neue angefacht hätten.

Die Entbehrung des Tempels und des rituellen Opferkultus hatte eine dreifache Wirkung auf die Exilierten. Erstens nötigte diese Entbehrung unwillkürlich zu einer gewissen Verinnerlichung des religiösen Gefühls und unterstützte die Propheten und Psalmendichter in ihren hierauf abzielenden Bestrebungen. Zweitens führte der Mangel eines einheitlichen Kultusmittelpunktes dazu, diejenigen symbolischen Zeichen der religiösen Gemeinschaft um so sorgsamer zu pflegen, welche sich unabhängig vom Nationalheiligtum pflegen ließen, also die Sabbatheiligung, die Speisegesetze und die beiden Sakramente der Beschneidung und des Passahmahles. Drittens endlich wurde durch die Entbehrung die Sehnsucht nach dem Entbehrten gesteigert und der Wunsch bestärkt, nach der erhofften Heimkehr den so lange vermißten nationalen Tempelkultus um so feierlicher wieder herzustellen. Die beiden letzten Wirkungen kamen ebenso sehr den levitischen Bestrebungen zu statten, wie die erste den prophetischen, und dieser Zusammenhang macht es erklärlich, daß schon während des Exils sich ein zweites Kompromiß zwischen beiden Richtungen herausbildete, in welchem zwar der fortgeschrittenen Vertiefung der Prophetenreligion Rechnung getragen wurde, in welchem aber dem levitischen Standpunkt in noch höherem Maße das Übergewicht eingeräumt wurde, als in dem ersten Kompromiß des vorexilischen Gesetzbuches. Die Verbannung aus dem Lande der Verheißung und die beständige Vernichtungsgefahr, in welcher die Religionsgenossenschaft der Verbannten schwebte, drängte gleichmäßig dahin, die Reminiszenzen der Vergangenheit sorgfältig zu pflegen und mehr als bisher der Schrift anzuvertrauen; so entstand die Chronik des Elohisten, wahrscheinlich in levitischen Kreisen, die dem Ezechiel nahe standen, und auch die schon früher niedergeschriebenen Bücher unterlagen jetzt einer erweiternden Überarbeitung, welche dazu bestimmt war, ihnen die noch nicht fixierten Erinnerungen einzuverleiben. Daneben

Digitized by Google

entwickelte sich die Literatur der Propheten, der Psalmen und Sprüche.

Als Koresch, der Held von Osten, die Macht des babylonischen Reiches gebrochen hatte und von den Israeliten als Messias Jahos gefeiert wurde, da war es wesentlich das Gefühl für eine gewisse Verwandtschaft des religiösen Standpunktes, was die Sympathien und Hoffnungen der Verbannten weckte und nährte und dem Sieger die Vermutung erweckte, daß er sich durch die erflehte religiöse Restauration dieses standhaften Völkchens einen sicheren, wenn auch kleinen politischen Bundesgenossen in Westasien schaffen könnte. Die Übereinstimmung in dem bildlosen Kultus des im siebenten Himmel thronenden Licht- und Himmelsgottes und in der priesterlichen Heteronomie ließ zu Anfang beide Teile die großen Verschiedenheiten zwischen polytheistischem Henotheismus und Monotheismus und zwischen dem Inhalt der beiderseitigen heteronomen Gebote übersehen oder doch unterschätzen, und erweckte Hoffnungen, welchen notwendig eine baldige Enttäuschung folgen mußte. Jedenfalls dauerte der Irrtum lange genug, um die sonderbarste Restauration zu installieren und ein kirchlich-politisches Gebilde unter Bedingungen ins Leben zu rufen, wie sie vorher und nachher in der Geschichte nie wieder aufgetreten sind.

Es blieben nämlich alle wohlhabend gewordenen, oder auf Wohlhabenheit ausgehenden, kurz, alle weltlich gesinnten Nachkommen der einstmals Hinweggeführten in den neuen Wohnsitzen, die ihrem akkomodationsfähigen Temperament längst zur neuen Heimat geworden waren; nur die fanatischen Frommen, denen die Befriedigung religiöser Sehnsucht über allen weltlichen Vorteil ging, entschlossen sich zur Rückwanderung. Es waren nur einige vierzigtausend, welche in verschiedenen Zügen heimkehrten, unter ihnen eine verhältnismäßig große Zahl von Priestern; Fanatiker und Priester waren es also, welche die Physiognomie des neuen Gemeinwesens bestimmten, und der erste Akt dieses rücksichtslosen Fanatismus war die Verstoßung aller inzwischen aus benachbarten Völkern zur Ehe genommenen Weiber.[1])

Nur eine so zusammengesetzte Gemeinde war fähig, die Idee des wahren Zion zu verwirklichen und ein durchweg heiliges Volk im Sinne des mosaischen Gesetzes zu werden; hier zum erstenmal im Leben des israelitischen Volkes fiel nach Überwindung der ersten Schwierigkeiten Religionsgemeinde und Volksge-

[1]) Esra 10.

Digitized

meinde zusammen. Jetzt gab es keinen mehr, der an Abgötterei oder Götzendienst dachte; das Ideal des monotheistischen Jahovolkes, nach dem die Propheten so lange gerungen, war erfüllt, das Gottesreich verwirklicht. Freilich fehlte die politische Selbständigkeit, aber was lag daran, wenn nur die Freiheit der Religionsübung unangetastet blieb; die Zeit des Ausharrens unter Druck und Verfolgung war vorüber, und es bedurfte keiner Ermahnungen und Weckrufe mehr zur Erhaltung begeisterter Standhaftigkeit. Die Tätigkeit der Propheten mußte aufhören, weil sie in jeder Hinsicht gegenstandslos geworden war; an ihre Stelle trat die priesterliche Überwachung der strikten Gesetzeserfüllung. Der Bund, welchen die Heimgekehrten mit Jaho machten[1]), war wirklich jener „neue Bund", den Jeremias erhofft und verheißen hatte: hier kam es keinem mehr in den Sinn, diesen Bund wie den vermeintlichen alten des Mose durch Abfall von Jaho zu brechen, hier war keiner, der erst vom andern belehrt zu werden brauchte, um Jaho als den Herrn zu erkennen, keiner, der sich nicht von ganzem Herzen zu Jahos Gesetz bekannt und danach gesehnt hätte, ein Glied des Jahovolkes zu sein.[2]) Wer den Glauben an Jaho und sein Gesetz nicht im Herzen trug, der war eben nicht mitgekommen, um die Schwierigkeiten der Wiederansiedelung unter größtenteils widerspenstigen Umwohnern zu überwinden.

Als geistiger Führer dieser Restauration gilt Esra, welcher dem späteren Judentum als ein zweiter Vater des Gesetzes erscheint; er gab den Anstoß dazu, die im Exil geförderten Aufzeichnungen abzuschließen, das in verschiedenen Priesterschulen überlieferte Material zusammenzustellen, und, wo es nötig war, zusammenzuarbeiten. Letzteres Bedürfnis trat besonders hervor mit der Chronik des Elohisten, des Jahvisten und des dritten Erzählers, welche nunmehr zum Pentateuch oder Hexateuch verschmolzen wurden, sei es noch unter Esra selbst, sei es in den ersten Generationen nach ihm durch seine Schule. Neben die älteren Darstellungen der israelitischen Geschichte in den Büchern Samuels und der Könige trat nun noch eine zweite Bearbeitung, die Bücher der Chronika, welche der Tendenz dient, die pädagogische Verteilung von Lohn und Strafe für Abwendung von Jaho oder Wiederhinwendung zu ihm Punkt für Punkt in der Volksgeschichte nachzuweisen. So fand der Kanon des Alten Testamentes mit Ausnahme der späteren Apokryphen seinen Abschluß.

---

[1]) Nehem. 9—10. [2]) Jer. 31, 31—34.

Digitized by Google

Am wichtigsten für die Kennzeichnung dieser reifen Phase des Mosaismus sind die drei mittleren Bücher des Pentateuch, welche, abgesehen von einer kleineren Zahl chronikalischer Kapitel ein zusammenhängendes levitisches Gesetzbuch bilden, das mit weit größerem Recht das „zweite" oder „andere Gesetz" heißen sollte als das fünfte Buch Mose, welches zu dieser Benennung nur zufällig durch seine Stellung im Pentateuch gekommen ist. Wenn in dem vorexilischen Gesetzbuch noch das Bestreben ersichtlich ist, das Sittengesetz und das Zeremonialgesetz in einem gewissen Gleichgewicht zu erhalten, so nimmt jetzt das Zeremonialgesetz den Löwenanteil in Anspruch und entfaltet die kurz gefaßten Anordnungen des vorexilischen Gesetzbuches zu umständlicher Breite und kasuistischer Einzelausführung; es entrollt sich hier ein Ideal priesterlicher Forderungen, das in manchen Teilen zwar später noch weit überboten wurde, in anderen Teilen aber (z. B. den Ackergesetzen) wegen seiner praktischen Undurchführbarkeit wohl immer nur Ideal geblieben ist. Die religiöse Ethik kommt dabei sehr stiefmütterlich fort, weil alles Interesse sich auf die Komplikationen des Zeremonialgesetzes konzentriert; sie beschränkt sich auf den Dekalog und gelegentlich eingestreute Bemerkungen. Nur einmal nimmt der reife Mosaismus einen Anlauf zur Fixierung der ethischen Grundsätze, der mit den zehn Geboten parallel läuft, aber offenbar jünger als diese ist; hier zeigt sich dann allerdings, daß die Kulturfortschritte zweier Jahrhunderte nicht spurlos an der sittlichen Weltanschauung Israels vorübergegangen waren, und daß die fortschreitende Vertiefung und Verinnerlichung des religiös-sittlichen Bewußtseins durch die großen exilischen Propheten nicht ohne Früchte geblieben war. Es ist dies das 19. Kapitel des 3. Buches Mose.

Dasselbe beginnt mit der Forderung an das Bundesvolk, heilig zu sein, weil der Bundesgott es ist, und geht dann sofort zu den Geboten der Pietät gegen die Eltern und zur Sabbatheiligung über, um darauf erst das Verbot des Götzendienstes anzuschließen. Nach einer Einschaltung über das Dankopfer folgt sodann die humane Vorschrift, bei der Ernte und Weinlese etwas für die Armen übrig zu lassen, und darauf die Verbote des Diebstahls, der Lüge, des Betruges, des Meineides, des Unrechttuns gegen den Nächsten, des Raubes, der Vorenthaltung des Tagelohnes, der Rücksichtslosigkeit gegen Blinde und Taube, der Rechtsverletzung vor Gericht, des Ansehens der Person im Richteramt, der Verleumdung und der Bluttat. Diese ganze Reihe von Geboten gipfelt endlich

in den Sätzen: „Du sollst Deinen Bruder nicht hassen in Deinem Herzen, sondern Du sollst Deinen Nächsten strafen, auf daß Du nicht seinethalben Schuld tragen müssest. Du sollst nicht rachgierig sein, noch Zorn halten gegen die Kinder Deines Volkes. Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst. Denn ich bin der Herr.“[1]) Hier zeigt sich zum erstenmal, daß die Heteronomie sich über die äußerliche Handlungsweise des Menschen hinaus auf seine Gesinnung erstreckt, insofern gegen die Volksgenossen Haß, Rachsucht und Zorn verboten, Liebe aber geboten wird; diese Gebote werden sogar einige Verse später auch auf den Fremden ausgedehnt, insofern derselbe als ein unter dem Volk Israel wohnender Gastfreund auch wie ein Einheimischer behandelt werden soll, also das heilige Gastrecht für die Dauer des Gastverhältnisses den Unterschied zwischen Fremden und Einheimischen aufhebt. Freilich bezieht sich die Proklamierung der Rechtsgleichheit von Einheimischen und Fremden[2]) nur auf solche Fremde, die sich den israelitischen Sitten so weit als nötig gefügt haben[3]) (im Sinne der späteren „Proselyten des Tores“), und selbst da ist sie nur eine teilweise, die z. B. den Erwerb von Grundbesitz ausschließt und der Ergänzung durch das Verbot der Bedrückung der Fremden bedürftig ist.[4])

Dieses 19. Kapitel ist ohne Zweifel der Höhepunkt des nachexilischen Gesetzbuches, und in demselben ist dem Gebot der Nächstenliebe schon durch seine Stellung als Gipfel einer Klimax die höchste Wichtigkeit beigelegt. Das Gebot der Nächstenliebe hat in dem nachexilischen Gesetzbuch die nämliche Bedeutung wie das Gebot der Gottesliebe in dem vorexilischen[5]); beide zusammen bilden den Höhepunkt der religiösen Weltanschauung des Mosaismus und sind auch vom Judentum stets in diesem Sinne verstanden worden.[6]) Die Liebe zum Nächsten ist schon so allgemein verstanden, daß sie sich auf jeden einer Liebestat Bedürftigen bezieht, ohne Unterschied, ob derselbe sich feindlich zu einem gestellt hat oder nicht; denn man soll ja seinen Nächsten nicht hassen in seinem Herzen, also eine Gesinnung ausrotten, welche einer Erfüllung der Liebespflichten bei gebotener Gelegenheit hinderlich sein könnte. Diese Konsequenz der tätigen Liebe auch gegen den Feind wird zwar nicht in allgemeiner Fassung ge-

[1]) 3. Mos. 19, 17—18. [2]) 3. Mos. 24, 22; 4. Mos. 15, 16. [3]) 4. Mos. 9, 14; 15, 14. [4]) 2. Mos. 22, 21; 23, 9; 3. Mos. 19, 33. [5]) 5. Mos. 6, 5; 10, 12; 11, 1 u. 13 u. 22; 19, 9; 30, 16 u. 20. [6]) Luk. 10, 26—27; Jes. Sir. 1, 14; 17, 12.

Digitized by Google

zogen, wohl aber in konkreten Beispielen hingestellt, welche genügen zum Beweise, daß die Konsequenz im Mosaismus nicht unerschlossen geblieben ist. Findet man ein verirrtes Tier seines Feindes, so soll man es ihm wieder zuführen; sieht man seines Feindes Lasttier unter seiner Last erliegen, so soll man ihm beistehen und soll gern seine eigene Angelegenheit um des Feindes willen versäumen.[1]) Über des Feindes Fall soll man sich nicht freuen und über sein Unglück nicht froh sein[2]); ist der Feind in Not, so soll man den Hungernden speisen, den Dürstenden tränken, und so feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln.[3]) Eine persönlich entwürdigende Verzichtleistung auf das eigene Recht, eine nur aus asketischem Gesichtspunkt zu motivierende Aufsuchung des Unrechtleidens, welche mit einer Ermunterung des Feindes zur Fortsetzung seines Unrechttuns gleichbedeutend ist[4]), kennt allerdings der Mosaismus noch nicht; er hält im Gegenteil an dem allein gesunden sozial-ethischen Grundsatz fest, daß man zwar den unrechttuenden Bruder nicht hassen dürfe, wohl aber ihn strafen, d. h. durch Ermahnung und Rechtsbehauptung zurechtweisen müsse, damit man nicht durch Unterlassung der schuldigen sittlichen Beeinflussung des Nächsten eine Mitschuld an seinem Unrecht auf sich lade.[5])

Dieses Gebot der Liebe gegen den Nächsten, d. h. den gleichviel ob befreundeten oder verfeindeten Volksgenossen (Bruder) und den mit ihm gleichgestellten Gast, tritt nun aber ebenso wie alle übrigen Gebote in heteronomer Form auf; d. h. das Prinzip, auf welches sich dasselbe stützt, ist der heteronome Wille Gottes des Herrn. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, denn ich bin der Herr", spricht Jaho[6]); wenn noch ein Motiv zur Unterwerfung unter die Heteronomie hinzugefügt wird, so ist es die Erweckung der Lohnsucht durch Lohnverheißung: „der Herr wird dir's vergelten," sofern es nämlich ein Feind ist, von dem man nicht erwarten kann, daß er bei Gelegenheit die Wohltat selbst vergelten wird.[7]) Von einem Tun des Guten um seiner selbst willen ist dem Mosaismus noch keine Ahnung aufgegangen; die Gottesfurcht allein, d. h. das Prinzip der Heteronomie, gilt ihm als aller Tugend und Weisheit Anfang und Ende.

Das Gebot wird nur befolgt, weil Jaho es geboten hat, und nur weil er es geboten hat, gilt sein Inhalt als sittlich, nicht weil

[1]) 2. Mos. 23, 4—5. [2]) Spr. Sal. 24, 17. [3]) Spr. Sal. 25, 21—22. [4]) Matth. 5, 39—41. [5]) 3. Mos. 19, 17; Spr. Sal. 24, 19; Jes. Sir. 10, 6. [6]) 3. Mos. 19, 18. [7]) Spr. Sal. 25, 22.

er an und für sich sittlich wäre; daraus folgt, daß jedes Gebot in gleich absoluter Weise befolgt werden muß, daß der Ungehorsam im Prinzip dieselbe Bedeutung hat, ob er sich auf dieses oder jenes Gebot, auf einen Teil des Sittengesetzes oder des Zeremonialgesetzes bezieht. Diese Gleichgültigkeit des Inhalts der Gebote macht, daß die Gebote gezählt, nicht gewogen werden, und daß, wenn sie gewogen werden, nicht ihre objektive sozial-ethische Bedeutung, sondern die subjektive Schwierigkeit ihrer Erfüllung in die Wagschale gelegt wird; daraus ergibt sich dann wiederum, daß das Zeremonialgesetz wegen der größeren Zahl seiner Vorschriften und der größeren subjektiven Schwierigkeit ihrer Erfüllung dem Sittengesetz bei weitem den Rang abläuft und das letztere unwillkürlich aus der gleichberechtigten Stellung, die es noch im vorexilischen Gesetzbuch einnahm, in eine untergeordnete herabdrückt. Jede „Sünde mit erhobener Hand", d. h. als bewußte und beabsichtigte Auflehnung gegen Gottes Gebot, ist ein Heraustreten des einzelnen aus dem religiösen Verhältnis, aus dem Bunde zwischen Volk und Gott und zieht Ausrottung des Frevlers unweigerlich nach sich; eine Sühne für solche Auflehnung ist unmöglich nach der Auffassung des Mosaismus, während die Prophetenreligion im Vertrauen auf die grenzenlose, erbarmende Langmut Jahos die reuige Umkehr des Sünders zu Gott für genügend erachtet hatte, um abgesehen von der bürgerlichen Sühne auch die schwerste Sünde für das religiöse Bewußtsein auszulöschen.[1])

Der Mosaismus geht von der Voraussetzung aus, daß das Bundesvolk ein Volk von Heiligen und Gerechten sein müsse, d. h. daß ein Volksgenosse, der sich prinzipiell gegen die Heteronomie auflehnt, nicht mehr Volksgenosse bleiben kann und zur Sühne der persönlichen Beleidigung Jahos „gebannt", d. h. getötet werden muß, damit nicht der durch diese Beleidigung erregte Gotteszorn das ganze Volk treffe.[2]) Er hält das von ihm sozusagen neu entdeckte, oder wenigstens zum erstenmal zum Prinzip erhobene Prinzip der Heteronomie für so mächtig und gewaltig, daß die Kenntnis des geoffenbarten Gotteswillens für jeden Israeliten genügend sein müsse, um vorsätzliche Verstöße gegen denselben zu verhüten. Es bleiben also bei dem Gesetzesfrommen nur Verstöße aus Unwissenheit, Unbedachtsamkeit, Übereilung u. dgl. möglich, d. h. solche Handlungen, die nicht mit vollem oder deutlichem

---

[1]) 2. Sam. 12, 13; Ezech. 18, 21—28; 33, 11—19; Ps. 103, 8—14. [2]) 4. Mos. 15, 30—31.

Digitized by Google

Bewußtsein von ihrer gesetzwidrigen Beschaffenheit vollbracht sind[1]); solche sind zwar ebenfalls tatsächliche Beleidigungen der göttlichen Majestät, also sühnebedürftig, aber in Ermangelung der gesetzwidrigen Absicht kann die Reue im Sinne der Prophetenreligion bei ihnen nicht in Anwendung kommen. Zur Sühnung dieser allein statthaften Art von Gesetzesverletzungen statuiert nun der Mosaismus ein minutiös durchgearbeitetes Sühneritual, bei dem die verschiedenen Arten des Opfers die Hauptrolle spielen; zum Erweise, daß eine Gesetzesverletzung nicht in gesetzwidriger Absicht erfolgt ist, genügt es in der Regel, daß der Schuldige seine Tat selbst bekennt und die Anstalten zur vorgeschriebenen Sühnung trifft. Freilich gibt es eine Anzahl von Vergehen, deren Beschaffenheit eine solche Annahme unstatthaft macht, z. B. Abgötterei, Gotteslästerung, Benutzung von nichtlevitischen Augurien, Fluch gegen die Eltern, Mord, Ehebruch, Incest, naturwidrige Unzucht, Arbeit am Sabbat usw.[2]); solche Verbrechen ziehen darum unweigerlich Ausrottung nach sich, weil ihre Unsühnbarkeit in formeller Hinsicht auf der Hand liegt, aber nicht etwa deshalb, weil ihre Beobachtung inhaltlich wichtiger wäre als die irgend einer kleinlichen Ritualvorschrift.

Offenbar ist die Voraussetzung, daß eine bewußte Auflehnung gegen das Prinzip der Heteronomie sogar im besonderen Einzelfalle bei einem Frommen unmöglich sei, eine Übertreibung des nomokratischen Enthusiasmus, die nur durch die zweite Fiktion praktisch erträglich wird, daß ein sein Vergehen selbst Bekennender auch im Augenblick der Tat nicht mit dem Bewußtsein der Gesetzwidrigkeit gehandelt haben könne. Was nützt ein Sühneritual für unvorsätzliche Vergehen, die für eine feinere psychologische Unterscheidung kaum noch der Sühne bedürfen, ganz abgesehen von der naturalistischen Form dieser Sühne durch Opfer? Nur dadurch, daß auch vorsätzliche, aber später bereute Sünden als unvorsätzliche behandelt werden, wird dieser ganze Standpunkt praktisch möglich. Wie viel sich auch das spätere Judentum mit Kompromissen abgemüht hat, so ist es doch schließlich ideell gescheitert an diesem Widerspruch, daß der nomokratische Standpunkt Heilige voraussetzt, die auf Erden nicht zu finden sind, daß es somit praktisch unmöglich ist, mit Gott wahrhaft versöhnt zu sein, wenn die Gerechtigkeit im Sinne der Erfüllung des heteronomen Gesetzes als Bedingung dafür festgehalten wird.

[1]) 4. Mos. 15, 22—29. [2]) 3. Mos. 20, 1—16; 24, 16; 4. Mos. 15, 32—36.

Die kollektivistische Auffassung des religiösen Verhältnisses wird auch von dem reifen Mosaismus festgehalten und um so stärker betont, je weniger in seinem System die tiefere Innerlichkeit der Reue und Buße einen Platz findet, wie sie in den Psalmen der Prophetenreligion entwickelt ist. In bezug auf Lohn und Strafe wird ein Kompromiß geschlossen zwischen der individualistischen Auffassung der Freunde Hiobs und der kollektivistischen der großen Propheten: zwar muß jeder für seine Schuld auch persönlich Strafübel erleiden, aber nicht alle den einzelnen betreffenden Übel brauchen Strafen für eigene Schuld zu sein, da sie auch Mitleidenschaft für fremde Schuld als Volksschuld darstellen können. Das Sühneritual erhält ebenfalls eine kollektivistische Durchbildung neben der individualistischen; alle im Laufe eines Jahres ungesühnt gebliebenen Einzelsünden, welche das Volk als Ganzes belasten, werden an einem dazu neu angesetzten Feiertag durch gemeinsame Opfer gesühnt und damit die Integrität des religiösen Verhältnisses zwischen Volk und Gott wieder hergestellt. Dieser Versöhnungstag entwickelte sich späterhin zum höchsten Feiertag des Festcyklus; er ist der einzige, dem ein Fasten und Kasteien vorschriftsmäßig vorangeht.

Das Gesetz als Ganzes war der Stolz[1]) und die Wonne[2]) des Israeliten, wie das gute Gesetz Zarathustras die des Parsen; in dem Glauben, die gottgewollte und gottähnliche Heiligkeit des Wandels und der Person durch die Vermittelung des Gesetzes zu erlangen, unterwarf er sich willig und freudig den Erschwerungen, welche dasselbe seinem Leben auferlegte. Das Gesetz fand seine Ergänzung durch die in den Kanon aufgenommenen Propheten und Psalmen, und zwar in doppelter Hinsicht: neben der kollektivistischen Starrheit des Gesetzes fanden tiefer und weicher angelegte religiöse Gemüter in den Propheten und Psalmen die Anleitung zu einer individualistischen Verinnerlichung des religiösen Bewußtseins, und mit den Forderungen des Gesetzes verbanden sich die tröstlichen Verheißungen einer idealen Vollendungszukunft. Die im Exil verblaßten Hoffnungen der vorexilischen Propheten auf ein mächtiges israelitisches Reich unter den Nachkommen Davids lebten mit der Restauration wieder auf, und wenn auch die Zeit der Verwirklichung dieser Träume mit dem Einleben in die neuen Verhältnisse immer ferner zu rücken schien, so kräftigte sich doch mehr und mehr der Glaube, daß die Weissagungen der

[1]) 5. Mos. 4, 7—8. [2]) Ps. 119.

Digitized by Google

Propheten durch Jaho ihre Bewährung finden würden, sobald das Volk Israel sich zum Genuß solcher überschwenglichen Wohltaten vollauf würdig gemacht haben werde. Nicht in einer Steigerung der politischen Machtstellung, sondern lediglich in vollkommener Gesetzesgerechtigkeit des Volkes konnte und durfte die Vorbereitung für das Wiedererstehen des davidischen Reiches gesucht werden; ja sogar eine vorzeitige Erlangung politischer Bedeutung konnte zur Gefahr und zum Fallstrick werden für die fortschreitende religiös-sittliche Heiligung des Volkes, von deren Vollendung allein die Erreichung des Zieles abhing. Dieser Gesichtspunkt ist wichtig für das Verständnis der jüdischen Geschichte nicht nur vor der Zerstörung des Tempels, sondern auch nach derselben in der Zerstreuung. — In den Zeiten der Restauration war das Priestertum die einzige nationale Obrigkeit, und dies mußte wesentlich dazu beitragen, sein Ansehen bei allen national Gesinnten zu erhöhen, auch bei denen, welche ihrer religiösen Richtung nach dem Priestertum keinen so großen Einfluß gewünscht hätten; dieser Umstand kam aber wiederum dem vom Priestertum vertretenen nomokratischen Standpunkt zugute.

Wie die praktische Entfaltung des monotheistischen Dogmas zum Prinzip der Heteronomie, wie die Durchbildung des Prinzips der Heteronomie zur Nomokratie führen mußte, so lag es in der Natur der Nomokratie, daß sie sich in sich selbst immer mehr verschärfte und ihren Pflichtenkreis erweiterte. Wie dieses Wachstum vom vorexilischen Gesetzbuch bis zu den nachexilischen Gesetzbüchern im Kanon des Alten Testamentes vor Augen liegt, so mußte es auch nach dem Abschluß des Kanons fortdauern in dem Bestreben, jede Kollision mit dem Gesetze durch Umzäunung desselben mit neuen Kautelen zu verhüten; sobald aber diese Kautelen selbst traditionell geworden waren und Gesetzeskraft erlangt hatten, erhielt die Gefahr, mit ihnen in Kollision zu kommen, selbst eine religiöse Bedeutung gleich der Verletzung des geschriebenen Gesetzes und erforderte die Ersinnung neuer Vorsichtsmaßregeln, bei denen sich später derselbe Prozeß wiederholte. Von da an, wo die ältesten, auf Esra zurückgeführten mündlichen Überlieferungen selbst die Weihe gesetzlicher Vorschriften in den Augen des Volkes gewannen, erscheinen dieselben als ein neues Element neben dem Mosaismus; von da an darf man die Phase des Judentums in der Entwickelung der israelitisch-jüdischen Religion rechnen. Es rechtfertigt sich, mit diesem Zeitpunkt einen neuen Abschnitt zu beginnen, weil neben dem praktisch maßgebenden

Digitized by Google

Einfluß der Tradition zugleich tiefgreifende Umwandlungen der religiösen Weltanschauung eintraten, welche aus dem Mosaismus eine wesentlich andere Religionsform erwachsen ließen, die doch reiner Mosaismus zu sein glaubte. Diese Umwandlungen bestehen hauptsächlich in der vollständigen Vergeistigung und Universalisierung des Monotheismus, in dem Verblassen des Opferkultus vor der wachsenden Bedeutung von Schriftstudium und Wohltätigkeit, in der Individualisierung des religiösen Verhältnisses mit Hilfe der neu hinzutretenden Auferstehungs- und Unsterblichkeits-Lehren und in der Verjenseitigung der Vollendungszukunft des Gottesreiches.

b) Das Judentum.

Die Berührung der Israeliten mit dem Parsismus während des Exils war eine zu kurze, die Bekanntschaft eine zu neue, die Sehnsucht der Israeliten nach Wiederherstellung des nationalen Kultus eine zu glühende gewesen, als daß sich an den bald nach der Heimkehr abgeschlossenen Büchern schon deutliche Spuren parsischen Einflusses hätten geltend machen können. Als aber die Restauration gelungen und die väterliche Religionsübung gesicherter Besitz des Volkes geworden war, da mußten die engen Beziehungen der Provinz Judäa zu dem persischen Großkönigtum notwendig je länger je mehr der Weltanschauung des jüdischen Volkes ihre Spuren eingraben, und grade die Sicherheit im Besitz der geschriebenen Offenbarung erleichterte das unwillkürliche Aufnehmen solcher fremden Ideen, weil ihre Neuheit gar nicht bemerkt wurde. Freilich konnten nur solche Ideen Eingang finden, welche Lücken des mosaischen Systems in einer Weise ausfüllten, die dem fortgeschrittenen Standpunkt der religiösen Volksbedürfnisse entsprach; denn nur bei solchen Ideen war die Täuschung möglich, das Fremde für etwas Eigenes zu halten, jene Täuschung, welche bei dem nationalen Dünkel des jüdischen Volkes unerläßliche Vorbedingung der Aufnahme war.

In dem Begriffe Jahos trat die Seite des bösen Sonnen-, Gluthitze-, Feuer- und Gewitter-Gottes mehr und mehr zurück und die des Licht- und Himmelsgottes in den Vordergrund, worin man wohl eine Einwirkung des Ahuramazda sehen darf. Jaho thront jetzt wie dieser im siebenten Himmel auf dem lichtumflossenen Thron der Herrlichkeit, und es wird ihm sogar ein Lichtleib zugeschrieben. Ahuramazda ist transzendenter als irgend ein anderer henotheistischer Gott; die untergeordneten Götter greifen an seiner Statt und in seinem Auftrage in den Weltlauf ein. So wird auch

Digitized by Google

Jaho jetzt immer transzendenter in dem Maße, als seine übernatürliche Erhabenheit und unnahbare Heiligkeit wächst; da aber die naturalistischen Untergötter fehlen, so bedarf er um so dringender anderweitiger Mittelspersonen zur Ausführung seines Willens, — denn sein persönliches Eingreifen beschränkt sich auf ganz besondere Ausnahmefälle und nimmt dafür in solchen dann einen um so wunderbareren Charakter an. Der Geist Gottes war damals noch schlechthin unpersönlich naturalistisch als Weltäther gedacht und mochte deshalb am wenigsten geeignet scheinen, den supranaturalistischen Bestrebungen der Zeit Vorschub zu leisten; desto besser entsprachen diesen Anforderungen die Engel und das Wort Gottes.

Die israelitischen Engel sind, wie oben gezeigt, ursprünglich der Niederschlag früherer Naturgottheiten, die zu Dienern und Sendboten Jahos herabgesetzt sind, und selbst im mittelalterlichen Judentum taucht dieser naturalistische Charakter der Engel immer wieder auf, wie wenn z. B. Jechiel über die wilden Tiere, Aphael über die Vögel, Ariel über die Landtiere, Sammiel über die Wassertiere, Mephannahel über die kriechenden Tiere, Deliel über die Fische, Ruchiel über die Winde, Alphiel über die Fruchtbäume, Sandalphon über die Menschen, usw. gesetzt gedacht wird. Die persischen Amescha çpentas haben ja ebenfalls eine Naturgrundlage und sind zugleich diejenige Seite des parsischen Systems, in welcher die Vielheit der göttlichen Unterwesen die Einheit und Absolutheit des Hauptgottes am wenigsten stört; es lag daher nahe, diese prinzipiell verwandte Seite des mosaischen Systems durch die erweiterte Ausführung, welche sie im parsischen System gefunden hatte, zu ergänzen.

In der Chronik des dritten Erzählers und in der des Jahvisten spielt ein Engel eine große Rolle, welcher im eminenten Sinne der Engel Jahos (bei Jesajah[1]) Engel des Antlitzes) heißt und überall als eine mit Jaho selbst wesensidentische Personifikation desselben auftritt, als ein Stellvertreter Jahos, in welchem die persönliche Gegenwart des letzteren selbst von den Menschen anerkannt wird, wenngleich er von Jaho in der dritten Person redet. Dieser älteste Versuch einer mittlerischen Hypostase zwischen dem transzendenten Jaho und dem geschichtlichen Weltlauf tritt aber im Judentum gänzlich zurück vor dem durchgebildeten System der Engel und dem personifizierten Wort Gottes; die im Alten Testament am

[1]) Jes. 63, 9.

Digitized by Google

entschiedensten gebotene Anknüpfung bleibt wesentlich unbenutzt und wird verdrängt durch die persischen Entlehnungen.

Das System der Engel entfaltet sich schon bei Daniel und den Apokryphen zu Myriaden von guten und bösen Geistern, die unter bestimmten Führern stehen; wie in Ägypten und Persien lauern die bösen Geister den Menschen auf und schädigen und töten sie, während die guten Geister als Schutzengel über diejenigen Menschen wachen, welche sich durch Gerechtigkeit solchen Schutzes würdig gemacht haben. Die Engel dienen also ebensowohl zur Leitung der Naturprozesse wie der menschlichen Erlebnisse; sie haben hingegen niemals eine eminent religiöse Bedeutung gewonnen, sondern sind für das religiöse Verhältnis unmittelbar stets ein mehr gleichgültiger Bestandteil der religiösen Weltanschauung geblieben.

Das Wort Gottes (hebräisch Memra) nimmt bei weitem die wichtigste Stelle als mittlerische Hypostase in dem vorchristlichen Judentum ein. Der exilische Jesajah personifiziert dichterisch das Wort, das von Jaho ausgeht, zu einem Sendboten Jahos, der selbständig seine Mission verfolgt[1]); in den Psalmen heißt es (mit Bezugnahme auf das „Gott sprach: es werde Licht"), daß der Himmel durch das Wort Gottes gemacht sei.[2]) Spätere Psalmen behandeln ähnlich wie der exilische Jesajah das Wort als einen selbständigen Sendboten Gottes, durch den er bestimmte Aufträge ausrichten läßt; das allmächtige Wort fährt z. B. wie ein heftiger Kriegsmann vom Himmelsthron mitten in das Land, das verderbet werden sollte[3]), — das Wort ist dasjenige, was alles heilt und die Gläubigen erhält[4]), überhaupt den Fortbestand der ganzen Kreatur bewirkt.[5]) Das Wort Gottes erscheint in seiner Parallelisierung mit dem Hauch oder Odem seines Mundes[6]) zunächst nur als eine Bezeichnung, welche dasselbe besagen soll wie Geist Gottes unter Vermeidung der naturalistischen Nebenbedeutung, welche dem letzteren Ausdruck in der hebräischen Sprache anhaftet; das Wort ist also einerseits bloß ein spiritualistischerer Ausdruck für Geist, andererseits aber soll es zugleich auf eine konkretere Fassung dieses Begriffs, eine bestimmte Besonderung der göttlichen Intelligenz und des göttlichen Willens zu einem bestimmten Zwecke hinweisen, und dadurch zu der bestimmten Offenbarung Gottes hinleiten, welche er im geschriebenen „Wort Gottes" seinem

---

[1]) Jes. 55, 11. [2]) Ps. 33, 6. [3]) Weish. 18, 15. [4]) Weish. 16, 12 u. 26. [5]) Jes. Sir. 43, 28. [6]) Ps. 33, 6.

Volke geschenkt hat. Das Wort ist somit Bindeglied zwischen dem unbestimmten heiligen Geist und der Thora, d. h. dem geoffenbarten Gesetz oder Gotteswillen; auf der andern Seite ist es als Bekundung des göttlichen Willens Bindeglied zwischen dem bloß gedachten Schöpfungsentschluß und seinem Wirklichwerden. In beiden Beziehungen bot der persische Honover das ausgeführte Muster zu dem, was dem transzendenten jüdischen Monotheismus nottat; er bot es aber zugleich in energischer Personifikation.

Die ganze Tragweite dieses persischen Einflusses tritt erst in den älteren Targumen, d. h. umschreibenden chaldäischen Übersetzungen des Alten Testamentes, hervor; wenn diese Targume des Onkelos (oder Akelas) und des Jonathan ben Usiel auch bereits aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert stammen, so sind sie doch vom christlichen Einfluß noch ganz unberührt, und deshalb wohl geeignet, das Bild der religiösen Weltanschauung des Judentums zu vervollständigen, welches wir aus den Apokryphen doch nur höchst unvollständig empfangen.[1]) Hier tritt nun überall das Wort an die Stelle Gottes, wo derselbe in eine seine transzendente Überweltlichkeit und affektlose Ruhe störende Beziehung zum Weltprozeß eingehen müßte. Das Memra ist der Schöpfer und Herr über alles, ist der Helfer und Erlöser, auf den der Fromme gläubig vertraut, den er um Hilfe und Schutz bittet und bei dem er schwört; das Memra allein waltet in der gesamten Geschichte Israels als Vertreter Jahos, vermittelt die Offenbarung durch Moses und die späteren Propheten, sowie die Bundesschließung und lohnt oder straft das von ihm abfallende oder zu ihm sich wieder bekehrende Volk. Das Memra ist also die Gegenwart Gottes in dem Weltprozeß, insbesondere in der Heilsgeschichte des Bundesvolkes, während Jaho selbst in eine transzendente Ferne zurückweicht; es wird zum eigentlichen Objekt des religiösen Verhältnisses, während Jaho durch seine Transzendenz der Möglichkeit entrückt wird, zu dem religiösen Menschen in einem auch nur mittelbaren Verhältnis zu stehen.

Den guten Engeln stehen die bösen gegenüber; wie die ersteren unter Michael, so stehen die letzteren unter Sammael oder Satan als ihrem Oberhaupt. Im Kanon des Alten Testamentes ist Satan das wichtigste jener Engelwesen, durch welche Gott die von ihm beschlossenen schädlichen Wirkungen ausübt, die Menschen

[1]) Vgl. „System der altsynagogalen palästinischen Theologie" von Ferd. Weber, herausgeg. von Franz Delitzsch und Georg Schedermann (Leipzig 1880) S. 176—178.

Digitized by Google

täuscht, verblendet, versucht und dann verklagt und bestraft; Satan ist also der Widersacher menschlicher Tugend und menschlichen Glückes, aber er ist es lediglich im Auftrage und im Namen Gottes, also nichts weniger als ein Widersacher Gottes. Seine Haupttätigkeit konzentriert sich darauf, die Rolle des *agent provocateur* und des Staatsanwaltes vor dem Gerichtshofe Jahos zu spielen[1]); er wirkt ganz im Dienste Jahos, auch dann, wenn er als Staatsanwalt für Verurteilung plädiert, wo der richtende Gott für Freisprechung entscheidet[2]), auch dann, wenn er im Eifer für sein Amt von Jaho die Erlaubnis erwirkt, in der Versuchung des Menschen weiter zu gehen, als Jaho bei nachheriger ruhiger Überlegung gerechtfertigt findet.[3])

Da er nicht Widersacher Gottes ist, so liegt auch nicht der geringste Grund vor, ihn als gefallenen Engel, als innerlich böses Wesen anzusehen. Da aber in Persien die Rolle des Versuchers, Anklägers und Peinigers wirklich von einem gefallenen Gott, von einem nunmehr widergöttlichen Wesen ausgeübt wurde, so sieht man, wie nahe es lag, diese Bestimmungen Arimans auf den Satan zu übertragen. Alle bösen Geister oder Dämonen (Schedim) erhalten nun die Bedeutung von ursprünglich bösen, gottwidrigen Mächten, unter denen einzelne, wie Asmodi[4]), hervorragen; der Satan *par excellence*, der oberste der Satane ist aber Sammael, der neben allen gefallenen Engeln eine ganz besondere Stellung als gottfeindliche Macht einnimmt.[5]) Das Buch Henoch bringt Satan mit Azazel zusammen und macht die Stelle 1. Mos. 6, 1—3 zum Ausgangspunkt einer ausgebildeten, an das ägyptische und persische System sich anlehnenden Theosophie, welche bis in die Gegenwart ihre Nachwirkungen erstreckt. Die Targume zeigen die abergläubische Furcht vor den Unholden der Wüste und der Nacht genau nach persischem Muster, und das Neue Testament läßt sowohl im Volksglauben wie in dem Pharisäer Paulus einen ausgebildeten Engel- und Dämonenglauben erkennen. Das Judentum sieht in der Schlange des Paradieses, welche der Mosaismus zu einem Tiere des Feldes herabgedrückt hatte[6]), mit Recht wieder den Satan selbst, und darum in Satan den Vater der ersten Sünde, mit welcher er durch seine List den Tod in die Welt der unsterblich geschaffenen Menschen gebracht habe[7]); der Mosaismus dagegen wußte nichts von einer Unsterblichkeit Adams im Paradiese[8]) und

[1]) Hiob 1, 6—2, 7. [2]) Sach. 3, 1—4. [3]) Hiob 2, 3—6. [4]) Tobias 3, 8; 6, 15—20; 8, 2—3. [5]) Henoch 14, 6. [6]) 1. Mos. 3, 1 u. 14—15. [7]) Weish. 1, 13—14; 2, 24. [8]) 1. Mos. 3, 22.

Digitized by Google

ebensowenig von einer Verschlechterung des natürlichen Zustandes der gesamten Schöpfung nach dem Sündenfall, wie das Judentum sie persischen Anschauungen entlehnt hat. Wie der Parsismus eine Reihe stufenweiser Sündenfälle kennt, so hat auch das Judentum zu der ersten Gebotsübertretung des Adam die zweite hinzugedichtet, daß er die Buße verweigert habe, und legt eine noch größere Bedeutung als diesen ersten Sünden des Stammvaters der Menschheit dem Abfall Israels durch die Anbetung des goldenen Kalbes bei, durch welche der mit der Gesetzgebung am Sinai auf Israel zurückgekehrte göttliche Lichtglanz zum zweitenmal von ihm genommen wurde.

Wie bei der ersten Sünde Adams, so ist es noch heute bei jeder Sünde der Satan, der die böse Lust erweckt oder den bösen Trieb erregt. Der Jezer hara oder böse Trieb im Menschen, aus dem alle Sünde stammt, ist demnach zwar nicht identisch mit dem Satan, aber doch ganz unmittelbar mit ihm verwandt, so daß beide Ausdrücke miteinander vertauscht werden können; wir würden sagen, der Jezer hara ist der Satan in seiner Immanenz im menschlichen Geiste. Wie im Parsismus ist es die Unreinheit an Leib und Seele, durch welche die Dämonen und der Satan die Macht gewinnen, den Menschen an Leib und Seele zu schädigen; die Verbindung mit den Dämonen verleiht die Macht der Zauberei, gegen welche man sich durch Frömmigkeit, Amulette usw. zu schützen suchen muß. Diese ganze Lehre von bösen Engeln erscheint als das notwendige Ergänzungsstück zu der Lehre von guten Engeln; letztere aber ist wiederum nur die folgerichtige Konsequenz eines Monotheismus, der durch transzendente Entrückung seines Gottes Mittelwesen zwischen Gott und Mensch unentbehrlich zur Befriedigung des religiösen Bedürfnisses macht. Die Sadducäer, welche von der ganzen Engellehre nichts wissen wollten[1]), dienten darum unter den einmal gegebenen Voraussetzungen mit dieser Verwerfung nicht sowohl den Interessen des religiösen Bewußtseins, als denen einer skeptischen Aufklärung und einer weltlich gesinnten Ataraxie. —

Die Propheten des Exils hatten in dem Exil den selbstverschuldeten Tod des Volkes Israel gesehen und betrachteten die erhoffte Heimkehr als seine Auferstehung, der ein ewiges Leben des Volkes folgen werde[2]); dem einzelnen wird dabei nur ein langes, kein ewiges Leben verheißen[3]), und nur einmal schwingt

---

[1]) Ap.-Gesch. 23, 8. [2]) Jes. 26, besonders V. 19. [3]) Jes. 65, 20; Sach. 8. 4.

der exilische Jesajah sich zu der poetischen Hyperbel auf, daß in der Vollendungszukunft des Gottesreiches für die dann lebenden Menschen neben allem Leid auch der Tod für immer vernichtet sein solle.[1]) Aber von einer leiblichen Auferstehung der Gestorbenen ist im Kanon des Alten Testamentes ebensowenig die Rede wie von einer individuellen Seelenfortdauer; der einzelne lebt noch zu sehr in dem Kollektivleben seines Volkes, um sich nicht, unbekümmert um sein persönliches Schicksal, an der Hoffnung auf die politische Auferstehung seines Volkes genügen zu lassen. Nach der Restauration änderte sich das, insofern die Wirklichkeit des Volkslebens sehr wenig den poetischen Idealen der Propheten entsprach und dazu nötigte, die Vollendungszukunft in eine unabsehbare Ferne hinauszuschieben. So fand das kollektivistische Nationalgefühl in der Gegenwart und in der politisch absehbaren Zukunft kein Genüge, während andererseits mit dem Kulturfortschritt die individualistische Tendenz erstarkte. Hier waren nur zwei Fälle möglich; entweder mußte der einzelne in schwermütiger, aber frommer Resignation auf jedes Glück für sich verzichten, außer demjenigen, in stiller Gottergebenheit seine sittliche Lebensaufgabe geduldig zu erfüllen; oder das Individuum mußte seine Blicke über den Tod hinaus richten und sich der Hoffnung freuen, an der einstigen Vollendungszukunft des Gottesreiches auch persönlich als Wiederauferstandener teilzunehmen und dort den Lohn für das jetzt erduldete Leid zu finden. Beide Richtungen finden sich in der apokryphischen Literatur vertreten, die erstere in den Büchern Baruch, Jesus Sirach und Koheleth, die letztere im Daniel, zweiten Makkabäerbuch, Henoch, im vierten Buch Esra, in den Psalmen Salomons usw.

Die resignierte Richtung ist dem Mosaismus gegenüber offenbar in besserem Recht; sie leugnet zwar keineswegs das Scheol als den Ort, wo alle Gestorbenen hinkommen[2]), aber sie bleibt bei der alttestamentlichen Ansicht stehen, daß der Tod als Schattenexistenz im Scheol in jeder Hinsicht das Gegenteil und die Negation des Lebens ist[3]), daß mit dem Tode Leib und Seele sich scheiden, der erstere als Staub zur Erde, die letztere als zerfließender Hauch zum Weltäther oder Gottesgeist zurückkehrt[4]), und daß niemand zurückkehrt, der einmal gestorben ist.[5]) Aber der Mensch ergibt sich jetzt nicht mehr so willig wie in alter Zeit in

---

[1]) Jes. 25, 8. [2]) Pred. Sal. 3, 20; 6, 6. [3]) Pred. 9, 5—6 u. 10; Bar. 2, 17; Jes. Sir. 17, 26; 38, 24. [4]) Pred. 2, 19—21; 12, 7. [5]) Jes. Sir. 38, 22.

Digitized by Google

die Notwendigkeit des Todes, weil er für sich selbst etwas verlangt, anstatt bloß in seinem Volke zu leben; der Tod gilt nun nicht mehr bloß als das Schrecklichste und Furchtbarste in der Welt, sondern auch als etwas, das eigentlich nicht sein sollte und dessen Unentrinnbarkeit über das ganze Leben einen düsteren Schatten wirft. Das Leben erscheint in dem trüben Lichte des indischen Pessimismus, als ein elend jämmerlich Ding von der Wiege bis zum Grabe[1]), und als das beste Los gilt das Nichtgeborensein.[2]) Damit kehrt sich aber auch wiederum die Auffassung des Todes um; indem er die Leiden und Plagen dieses eitlen, vergänglichen Lebens endet und die Ruhe und den Frieden des Nichtseins und Nichtwissens an ihre Stelle setzt[3]), wird er zu einem relativen Gut, zur tröstenden Hoffnung des Kranken, Schwachen und Alten[4]), zu etwas, das besser ist als das Leben[5]); es taucht sogar schon der Gedanke auf, daß Gott dem Gerechten manchmal einen frühen Tod sende, um ihn gnädig vor dem bösen Leben zu bewahren und ihn bald zur seligen Ruhe der Vollendung zu führen.[6]) Freilich liegt zwischen dem Leid des Lebens und dem Frieden des Todseins die Angst des Sterbens, und diese genügt für den Juden, um aus diesem Pessimismus nicht die letzten Konsequenzen zu ziehen; die instinktive Liebe zum Leben klammert sich daran, daß das Licht süß und die Sonne den Augen lieblich zu sehen ist[7]), und die Aussicht auf den Tod bleibt trotz der Reflexion, daß er nicht zu fürchten sei, das Bitterste für den, welchem es wohl geht.[8])

So begnügt sich denn der jüdische Pessimismus damit, die Augen vor dem Elend des Daseins gewaltsam zu schließen[9]), die irdischen Gottesgaben des erworbenen Wohlstandes um so dankbarer und begehrlicher zu genießen[10]), und fröhlich zu sein in der Arbeit, welche diese Gottesgaben verschafft.[11]) Der Skeptizismus ist nicht stark genug, um das monotheistische Dogma und die Gewöhnung an die Kraft des Gesetzes zu erschüttern, und sogar der Glaube an die Strafgerechtigkeit Gottes hebt schließlich mit der Macht der Jugendgewohnheit allen Zweifeln[12]) zum Trotz sein Haupt empor[13]); darum bleibt auch für den jüdischen Pessimisten und Skeptiker die Hauptsumme aller Lehre der Satz: „Fürchte Gott

---

[1]) Jes. Sir. 40, 1—10; Pred. 1, 13—14. [2]) Pred. 4, 3; Hiob 3, 11—22. [3]) Jes. Sir. 22, 11; Hiob 3, 13 u. 17. [4]) Jes. Sir. 41, 3—4. [5]) Pred. 4, 2. [6]) Weish. 4, 7 u. 13—14 u. 16—17. [7]) Pred. 11, 7. [8]) Jes. Sir. 41, 5 u. 1—2. [9]) Pred. 5, 19. [10]) Pred. 5, 17—18. [11]) Pred. 3, 22; 7, 14; 11, 9—10. [12]) Pred. 3, 16. [13]) Pred. 12, 14; 11, 9.

und halte seine Gebote“[1]), weil er ohne dessen Beobachtung nicht nur mit der Sitte des Volkes, sondern auch mit Gott selbst in unangenehme Kollisionen kommen könnte. Diese praktische Lebensweisheit allein bleibt in Ehren[2]), obschon sie auch nur für den brauchbar ist, der ererbten oder erworbenen Wohlstand besitzt[3]); die theoretische Weisheit dagegen, die Mehrung der Kenntnis durch Studium, das Predigen und Bücherschreiben ist nichts nütze und vermehrt nur das Mißbehagen.[4]) Ebenso wird ein allzu ängstliches Streben nach Gerechtigkeit (nach pharisäischer Art) nur zum Fallstrick[5]), und das viele Beten zu einem fern im Himmel thronenden Gott hat keinen Sinn.[6]) Alles kommt darauf an, das Gute mit Bewußtsein zu genießen und sich durch das Üble möglichst wenig die Stimmung verderben zu lassen[7]); selbst die theoretische Skepsis muß man sich vom Leibe halten, sobald sie über die Befreiung von unnützer Sorge hinaus dazu führt, die praktische Behaglichkeit zu verringern.

Es ist also wesentlich der epikureische Grundzug dieser Denkweise, welcher den jüdischen Pessimisten dahin bringt, die Skepsis nicht sowohl dialektisch zu überwinden, als praktisch niederzuschlagen, um sich in Harmonie mit Sitte und Gewöhnung behaglich des väterlichen Erbguts zu erfreuen[8]); der Individualismus zieht sich hier aristokratisch auf den sinnlichen Lebensgenuß zurück und benutzt die Reflexion über die Eitelkeit und Vergänglichkeit des ganzen Lebens nur so weit, als sie dazu dient, ihm diese Position zu sichern. An Stelle der kollektivistischen Hoffnungen auf eine ideale Vollendungszukunft ist hier das ewige Einerlei des Kreislaufs der Natur getreten, welches nichts Neues unter der Sonne auftauchen läßt[9]); das von der Naturordnung bestimmte Menschenleben wird demnach in alle Zukunft so vergänglich, elend und eitel bleiben, wie es stets war und heute ist. Hiermit ist die kollektivistische Lösung, welche die Zweifel Hiobs in der prophetischen Theorie vom leidenden Gottesknecht gefunden hatten, als Schimäre beseitigt; der einzelne ist auf sich gestellt, und hat nur die Wahl, den Tod, das Bessere des Lebens, freiwillig zu suchen oder, so lange er lebt, gute Miene zum bösen Spiel zu machen und für sich das Maximum an Lebensgenuß herauszuschlagen. Wäre der Pessimismus in seine Konsequenzen verfolgt worden, so wäre damit die ganze theistische Grundlage des Judentums zer-

[1]) Pred. 12, 13. [2]) Pred. 7, 13. [3]) Pred. 7, 12. [4]) Pred. 1, 16—18; 12, 12. [5]) Pred. 7, 16—17. [6]) Pred. 5, 1. [7]) Pred. 7, 15; 11, 9—10. [8]) Pred. 7, 12; 5, 18—19, [9]) Pred. 1, 4—10.

stört worden; nur die opportunistische Inkonsequenz des Denkens schützt vor diesem Ergebnis.

Ein solcher Standpunkt konnte selbstverständlich nur einem Bruchteil des Volkes angehören, und zwar war nur die Aristokratie desselben in der Lage, die praktische Lebensweisheit des ererbten Reichtums zu kultivieren. Es mußte zugleich der wenigstgläubige Teil des Volkes sein, und das ist gewöhnlich derjenige, der selbst in der Küche steht und sich beim Kochen den Appetit vergehen läßt, d. h. der Priesterstand oder das Levitentum, welches in Judäa mit der Aristokratie zusammenfiel. Wenn dieser Standpunkt nicht bloß wenigen einzelnen, sondern einer Klasse angehörte, so mußte dies mithin die levitische Aristokratie sein; daß aber eine ganze Klasse, und zwar eine einflußreiche Klasse in diesem Buch ihre innerste Ansicht ausgesprochen sah, muß angenommen werden, weil sonst dessen Aufnahme in den Kanon unerklärlich bliebe. Dabei bleibt es sehr wohl möglich, daß diese Klasse es für opportun hielt, sich nicht öffentlich zu diesem Standpunkt zu bekennen, sondern ihn alls esoterische Auffassung für sich zu behalten. So betrachtet, wird man sagen dürfen, daß diese Richtung die esoterische Auffassung des späteren Sadducäismus darstellt, der epikurisch-weltlichen Hohenpriesterpartei[1]), d. h. der levitischen Aristokratie, welche in dem Ruf stand, weder an die Engel, noch an die Auferstehung, noch an die Geistesfortdauer zu glauben.[2])

Hätte diese Meinung das ganze Volk für sich gewonnen, so wäre das Judentum damit zugrunde gegangen; daß von der Mehrheit des Volkes die Aufnahme eines solchen Buches in den Kanon auch nur geduldet wurde, beweist jedoch, daß der empirische Kern derselben, der Pessimismus des irdischen Lebens, bereits als richtig anerkannt wurde. Grade dieser hier zum erstenmal fixierte empirische Pessimismus der nachexilischen Zeit, der den altisraelitischen Optimismus ersetzte, wurde nun aber für die Masse des Volkes zum Stachel, den Theismus durch Hinausgreifen über die empirischen Bedingungen des Lebens zu retten, und die Gerechtigkeit und Güte Gottes durch Annahme der persischen Auferstehungslehre zu rechtfertigen. Die transzendente Fortsetzung des Lebens und die Hoffnung, daß alles Leid des Diesseits im Jenseits Vergütung finden werde, bilden eine notwendige Hilfshypothese des Theismus, die von dem Augenblick an nicht mehr entbehrt werden kann, wo das Elend des jetzigen Lebens erkannt ist; der transzen-

---

[1]) Ap.-Gesch. 5, 17. [2]) Matth. 22, 23; Ap.-Gesch. 23, 8.

Digitized by Google

dente Optimismus ist das unerläßliche Ergänzungsstück des empirischen Pessimismus, wenn eine Theodicee auf theistischer Basis möglich bleiben soll. Wenngleich diejenige Richtung, welche den Tod als das Ende des Lebens betrachtet, mit der Prophetenreligion und dem Mosaismus in Übereinstimmung ist, die entgegengesetzte aber nur durch gewaltsame Interpretationen den Schein solcher Übereinstimmung erzeugen kann, so liegt doch allein in der letzteren der Fortschritt der religiösen Entwickelung auf theistischer Basis, während erstere nur das Verdienst hat, durch Aufzeigen des klaffenden Abgrundes die Notwendigkeit zum Einschlagen des andern Weges erwiesen, und durch Begründung des empirischen Pessimismus der weiteren religiösen Entwickelung des Theismus ein unverlierbares Ferment geliefert zu haben.

Die zweite Richtung, welche sich später als Pharisäismus fixierte, fordert also, daß der Gerechte, wenn er im jetzigen Leben für die Sünden des Volkes dulden müsse, durch Teilnahme an der Freude und Seligkeit des Vollendungsreiches entschädigt werde[1]), daß hingegen der Ungerechte und Gottlose, der hier nicht im Verhältnis zu seiner Sündhaftigkeit gelitten hat, im Tode die verdiente Strafe erhalte.[2]) Zu dem Zweck müssen alle, die möglicherweise Anspruch auf Lohn haben, oder mit anderen Worten: alle, die im Bundesverhältnis zu Jaho stehen, d. h. alle Israeliten, bei Beginn des Endreiches auferweckt werden[3]); in dem dann folgenden Gericht werden die einen ewiges Leben, die anderen ewige Schmach und Schande zuerteilt bekommen[4]), nämlich die einen die Teilnahme am Gottesreich (mit Ehrenstellung für die Lehrer), die anderen Ausschließung von demselben. Der Zwischenzustand im Scheol ist für die Israeliten eine Art Purgatorium, für die Heiden aber, welche nicht auferstehen[5]), ist es der Ort der Qual, wo sie durch Feuer und Würmer gemartert werden[6]), um endlich definitiver Vernichtung anheimzufallen. Dieser Auferstehungsglaube ist schon zur Makkabäerzeit so fest eingewurzelt, daß die Märtyrer, auf ihn gestützt, freudig ihre Glieder und ihr Leben hingeben und ihrer Peiniger spotten[7]); auch wird bereits für die Toten Gebet und Opfer dargebracht, um ihre Sünden zu sühnen.[8])

Diese Lehre bedingt nun auch eine veränderte Auffassung des Verhältnisses von Geist und Körper. Wenn die Toten im Scheol (das als Ort der Peinigung Gehinnom heißt) die Pein empfinden

[1]) 2. Makk. 12, 45. [2]) 2. Makk. 6, 26. [3]) Hen. 51, 1 fg.; 61, 5. [4]) Dan. 12, 1—3. [5]) 2. Makk. 7, 14. [6]) Jud. 16, 20—21. [7]) 2. Makk. 7, 9—14 u. 36. [8]) 2. Makk. 12, 43—46.

Digitized by Google

sollen, so müssen sie Bewußtsein und Geist behalten; der Individualgeist darf also beim Tode nicht in den Allgeist (Weltäther) zerfließen, sondern muß individuelle Fortdauer haben, welche die Präexistenz sofort einschließt. Mögen auch die Gerechten noch etwas abzubüßen haben, so kann doch ihr Aufenthalt im Gehinnom nur kurze Zeit (höchstens zwölf Monate) dauern; dann steigen sie zu Jaho in dessen siebenten Himmel empor, wo das Vorratshaus der noch ungeborenen Seelen ist, und harren in Gan Eden (Paradies) der Auferstehung[1]); besonders Gerechte und Fromme kommen auch wohl wie Henoch und Elias unmittelbar in Jahos Himmel. Beim Tode wird die Seele des Gerechten von einem guten Engel nach Gan Eden geleitet, die des Gottlosen ins Gehinnom gestoßen; die Zwischenstufen zwischen Gan Eden und Gehinnom, welche das Buch Henoch lehrt[2]), hat der Pharisäismus fallen lassen.

Diese Ansichten über Präexistenz und Fortdauer stehen zu den mosaischen in diametralem Gegensatz, stimmen aber in den Grundzügen mit den persischen überein und verraten in vielen Einzelzügen ihre Abkunft von den letzteren. Insbesondere zeigt sich dies daran, daß die Vollendungszukunft mehr und mehr ins Übernatürliche entrückt wird, oder vielmehr, daß sich neben und hinter dem national-jüdischen Glauben an eine irdische Vollendungszukunft des zeitlichen Gottesreiches die Vorstellung eines zweiten jenseitigen Gottesreiches auf neuer Erde unter neuem Himmel anschließt, welche beide dann aber doch wieder ineinander verschwimmen. Das erste Vollendungsreich wird nahe sein, wenn der sittliche Verfall und das Elend auf Erden ihren Höhepunkt erreicht haben; dann wird Elias mit anderen großen Propheten wiederkommen[3]), um das Volk Israel durch Bußpredigt und Lehre zu läutern[4]) und so das Kommen des Messias vorzubereiten; dann werden die zerstreuten Israeliten von der ganzen Erde gesammelt, und der Messias erweckt mit dem ihm von Jaho übergebenen Schlüssel die verstorbenen Volksgenossen, deren Leiber unter der Erde herangewälzt werden. Dieses erste Messiasreich ist ein Weltreich, welches das letzte bekannte, das römische, abzulösen bestimmt ist, und welches Juden und Heiden umfaßt. Seine Dauer wird sehr verschieden gedacht. Es erreicht seinen Abschluß durch eine große Empörung der Heiden unter Gog und Magog, welche

---

[1]) Luk. 23, 43. [2]) Hen. 22, 3 fg. [3]) Mal. 3, 23; Matth. 17, 10—11; 16, 14; Mark. 8, 28; 4. Esra 2, 18. [4]) Mal. 3, 24; Jes. Sir. 48, 10—12.

Digitized by Google

mit einer völligen Vernichtung der Heidenwelt durch die Israeliten unter Jahos Führung endet. Dann folgt die zweite Auferstehung (für die während der Zwischenzeit verstorbenen oder gefallenen Israeliten), das Weltgericht, die Herstellung des neuen Himmels und der neuen Erde und auf dieser erst das eigentliche wahre Vollendungsreich, in welchem es nur noch Juden gibt und dessen Dauer unbegrenzt gedacht wird. Nun werden alle Dunkelheiten der Schriftoffenbarung aufgehellt, und das Gottesvolk lebt in inniger seliger Gemeinschaft mit seinem Gott, in einem Verklärungszustand, welcher weder Tod noch Zeugung mehr kennt, also dem der Engel nahe steht.[1])

Der Messias spielt nur in dem ersten Vollendungsreich die hervorragende Rolle, während in dem zweiten Jaho selbst als Vortänzer des Reigens der Seligen und als Lehrer des Gesetzes an seine Stelle tritt. Wie der persische Çaoschyank aus dem Samen des Zarathustra, so ist der jüdische Messias aus dem Samen Davids; wie Moses das Volk aus der ägyptischen Sklaverei erlöst hat, so wird er es aus derjenigen der heidnischen Unterdrücker erlösen und heißt darum wie Moses Erlöser. Er ist in doppeltem Sinne präexistent, einerseits realiter wie jede Menschenseele und andererseits idealiter, insofern sein Name im ewigen Schöpfungsplan beschlossen liegt; aber obwohl die Gerechten den Engeln überlegen sind, ist doch auch er durchaus nur ein Mensch von natürlichem Entstehungs- und Entwickelungsgange und keineswegs ein übernatürliches Wesen. Er sündigt und büßt und gelangt erst auf diesem Wege zu der vollendeten Gerechtigkeit, durch die er, wie jeder andere Gerechte, stellvertretend anderer Schuld ausgleichen kann und durch die er sich würdig macht zu seinem messianischen Beruf. Von einem Leiden und Sterben des Messias weiß der jüdische Glaube so wenig wie der persische; die Züge des leidenden Gottesknechtes finden in dem jüdischen Messiasbilde, welches die Charaktere des Propheten mit denen eines Priesterkönigs nach Art des Melchizedek vereinigt, keine Verwendung.[2]) Als Prophet[3]) lehrt er das Gesetz und legt wirksame Fürbitte für das Bundesvolk bei Jaho ein; als Priester steht er dem Opferkultus in dem irdischen (beziehungsweise in dem himmlischen, auf die neue Erde herabgesunkenen) Jerusalem vor; als davidischer, d. h. legitimer König ist er Gottes Sohn in eminentem Sinne[4]), hat den Ehrensitz zur Rechten des Vaters[5]) und führt den Ehrentitel Elohim.[6])

[1]) Matth. 22, 29—30. [2]) Ps. 110, 4. [3]) Jes. 11, 1—3. [4]) Ps. 2, 6—7; 89, 27—28; 2. Sam. 7, 14. [5]) Ps. 110, 1. [6]) Ps. 45, 7.

Digitized by Google

Man sieht aus dieser Darstellung, daß das Judentum auch für das Zukunftsideal seines Gottesreiches soviel vom Parsismus angenommen hat, als ihm das zähe Festhalten der nationalen Beschränktheit seines Ideals gestattete; sind im ersten Vollendungsreich die Juden als Herrenvolk über die heidnischen Vasallenvölker gedacht, so sind sie im zweiten Vollendungsreich nach Vernichtung der Heiden ganz unter sich, und damit erst ist der letzte Zweck der Schöpfung erfüllt. —

Zu den persischen Einflüssen gesellt sich eine zweite Gruppe ausländischer Einflüsse von seiten des hellenisch-ägyptischen Kulturkreises; beide erreichten den Höhepunkt ihrer Wirksamkeit, als nach der Zerstörung des persischen Reiches durch Alexander Judäa Vasall zunächst des ptolemäischen Ägyptens (323—203) und dann des seleucidischen Syriens wurde (203—167). Der Befreiungskampf der Hasmonäer oder Makkabäer (167—130) führte zwar zur Vernichtung der griechenfreundlichen politischen Partei innerhalb des Judentums und zur Verschärfung der nationalen Isolierung und feindseligen Abschließung; aber die geistigen Einflüsse, welche die jüdische Weltanschauung in diesen Jahrhunderten griechischer Oberherrschaft empfangen hatte, vermochten sie nicht wieder auszulöschen. Der Weltverkehr war in jener Zeit schon zu innig und die Ausbreitung der jüdischen Kolonien im hellenischen Kulturgebiet schon zu umfassend geworden, um eine geistige Isolierung des Judentums noch länger zu ermöglichen; vor allem war es die ausgedehnte Kolonisation Ägyptens, wo die Wechselwirkung und Vermählung der beiderseitigen Kulturen sich vollzog, die nicht ohne Rückwirkung auf die Stammesgenossen in der Heimat bleiben konnte. So lange die hellenistische Partei zur Zeit der Seleuciden sich bemühte, griechische Gymnasien und Wettspiele, Künste und Luxus einzuführen, reagierte das Volk gegen diese Umwälzung seiner nationalen Sitten; sobald diese Partei vernichtet war, schwand mit der augenscheinlichen Gefahr auch die Spannung des Widerstandes, und so kam es, daß grade unter den Hasmonäern der griechische Geist unvermerkt Macht gewann und auf die Weltanschauung des Judentums modifizierend einwirkte.

Als ägyptisch dürfen wir vor allem die Mißachtung des Leibes zugunsten der unsterblichen Seele betrachten; dem Judentum als solchem wäre es ebensowenig wie dem Parsismus eingefallen, die Hütte des sterblichen Leichnams als eine zerstreuende Bedrückung und Beschwerung des Geistes zu betrachten.[1]) Die präexistenten

[1]) Weish. 9, 15.

Digitized by Google

Seelen werden sehr wider ihren Willen mit dem befleckten Samen verbunden in den Uterus gesperrt, und ebenso wider ihren Willen bei der Geburt herausgezogen (darum weint das Kind); dafür ist auch ihr Verdienst und Lohnanspruch um so größer, als sie (im Gegensatz zu den Engeln) erst im Kampf und Sieg über den bösen Trieb zu Gerechten werden.[1]) Als ägyptisch dürfen ferner manche Züge des Essäismus angesehen werden, wenngleich die früher übliche Ableitung des Essäismus aus dem ägyptischen Therapeutentum dadurch unhaltbar geworden ist, daß die angeblich Philonische Schrift über die Therapeuten als eine untergeschobene christliche Tendenzschrift aus späterer Zeit nachgewiesen ist, so daß es für die Existenz ägyptischer Therapeuten vor den christlichen Asketen in Ägypten an Beweisen fehlt. Dagegen wird man annehmen dürfen, daß der Begriff der „Weisheit" als des Demiurgen nicht ohne den Einfluß ägyptischer Ideen sich entwickelt hat.

Der göttliche Geist Chnum oder Kneph, welcher als innenweltlicher zum ordnenden geistigen Weltschöpfer oder Demiurgen wird, und so Menth-Harseph heißt, erscheint in dieser Gestalt mann-weiblich, ebenso wie der himmliche Eros oder Metis in der orphischen Theologie; auch das hebräische Wort für Geist ist doppelgeschlechtig und wird in der talmudischen Theologie bald männlich bald weiblich personifiziert. Die Weisheit oder σοφία stimmt demnach ebensosehr mit seinem weiblichen Adspekt überein, wie das Wort oder der λόγος mit seinem männlichen. Ob die Juden diese Idee direkt von ägyptischen Priestern oder durch die Vermittelung der orphischen Theologie bekamen, ist unwesentlich; vielleicht wirkte beides zusammen und die griechische Bedeutung des Wortes σοφία oder Weisheit, welches ebensosehr das Ideal der Tugend wie dasjenige der Erkenntnis umspannt, gab dann nur den Ausschlag, daß in den betreffenden jüdischen Kreisen die Bezeichnung „Weisheit" vor den anderen „Geist" und „Wort" bevorzugt wurde. Die Erörterung dieses Begriffes führt uns also naturgemäß aus der Sphäre ägyptischer in diejenige hellenischer Einflüsse hinüber.

Die Idee der Weisheit beginnt bereits in den jüngeren Teilen des Spruchbuches, welche noch in den Kanon Aufnahme gefunden haben, und spielt in den Büchern Baruch, Jesus Sirach und der Weisheit Salomonis eine große Rolle. Um die Bedeutung dieser Idee im jüdischen System recht zu verstehen, muß man davon aus-

[1]) Tanchuma, Pikkude 3 (vgl. Weber a. a. O. § 49).

Digitized by Google

gehen, daß die Weisheit identisch ist mit dem Geist Gottes oder dem heiligen Geist und im Fluß der Rede mit dieser Bezeichnung abwechselt[1]); „Weisheit" erscheint aus diesem Gesichtspunkt lediglich als sprachliche Abkürzung für „Geist der Weisheit", welcher mit dem heiligen Geiste identisch ist.[2]) Gleich dem Geiste wird sie als eine Ausströmung oder ein Ausfluß Gottes beschrieben, der alle Geschöpfe und Seelen durchdringt[3]); gleich dem Geiste oder Weltäther schwebt sie wolkengleich über der Erde, den ganzen Himmel und die Tiefe des Abgrundes erfüllend.[4]) Die Weisheit repräsentiert demnach neben dem „Wort" einen zweiten, von anderer Seite her unternommenen Versuch, den naturalistischen Begriff des Geistes durch eine spiritualistische Bezeichnung zu ersetzen, ohne die Allgegenwart, Ewigkeit und Immanenz desselben fallen zu lassen; Wort und Weisheit sind die spiritualistischen Hilfsbegriffe, im Durchgang durch welche der Begriff des Geistes selbst denaturiert und spiritualisiert wird. Zu der Ewigkeit[5]) und Allgegenwart[6]) tritt die Allwissenheit[7]) hinzu, welche dem Weltäther als solchem doch nur im metaphorischen Sinne beizulegen ist; zu der intellektuellen Eigenschaft der Allwissenheit gesellen sich die Gemütseigenschaften der Güte[8]) und Liebe[9]) gegen die Menschen, und die Weisheit wird so zum Träger und Übermittler der göttlichen Gnade, wofern sie nicht mit derselben zusammenfällt.[10])

Rat und Tat, Verstand und Macht, Entschluß und Ausführung sind in ihr vereinigt[11]); sie ist nicht nur der Ratgeber[12]) und Werkmeister der Schöpfung[13]) (die hier nach griechischem Muster als ein Bilden und Gestalten des an sich gestaltlosen präexistierenden Stoffes[14]) gedacht wird), sondern auch der stetige Erneuerer des Alls[15]), der Weltlenker, durch den die irdischen Regenten regieren.[16]) Wie der Geist das Lebensprinzip des Individuums im natürlichen Sinne ist, so ist die Weisheit es im religiösen Sinne[17]); wer ihre Gebote, das Gesetz des Lebens[18]), hält, wird leben, wer nicht, wird sterben.[19]) Denn Gott, der die Weisheit lieb hat[20]), liebt niemand, er bleibe denn bei der Weisheit[21]); diese aber nehmen teil an ihrem

---

[1]) Weish. 1, 4—5 u. 6—7; 9, 17; Sir. 1, 9—10. [2]) Weish. 7, 7 u. 22; Spr. 1, 23. [3]) Weish. 7, 25; 7, 24 u. 27. [4]) Sir. 24, 5—8. [5]) Sir. 1, 1; 24, 14; Spr. 8, 23. [6]) Sir. 24, 7—10. [7]) Weish. 9, 9 u. 11. [8]) Weish. 7, 26. [9]) Spr. 8, 17 u. 31. [10]) Sir. 15, 10; 37, 24. [11]) Spr. 8, 14; Weish. 7, 23. [12]) Weish. 8, 4; Sir. 1, 2—3. [13]) Spr. 8, 27—30. [14]) Weish. 11, 17. [15]) Weish. 7, 27. [16]) Spr. 8, 15—16 [17]) Spr. 3, 18 u. 22; 8, 35. [18]) Sir. 17, 9. [19]) Bar. 4, 1. [20]) Weish. 8, 3. [21]) Weish. 7, 28.

Digitized by Google

ewigen Wesen[1]) und gelangen durch ihren Besitz zu reiner Freude und Seligkeit.[2]) In den Besitz der Weisheit gelangt man dadurch, daß man in Gottesfurcht und Gottvertrauen nach ihr ringt[3]); denn sie läßt sich gern finden von denen, die sie suchen und suchet selbst diejenigen auf, die ihrer wert sind, um sich ihnen zu erkennen zu geben.[4]) Für und für gibt sie sich in die heiligen Seelen und macht sie zu Gottesfreunden und Propheten[5]); in wem so die Weisheit im eminenten Sinne ihre Wohnung aufgeschlagen hat, der gehört zu ihren Kindern[6]), der ist Ein Herz mit ihr.[7]) So ist die Weisheit nicht nur Prinzip des ewigen Lebens, sondern auch der Beseligung und Offenbarung, und das alles dadurch, daß sie Prinzip der Immanenz des göttlichen Wesens im menschlichen ist; der Ausdruck Weisheit scheint grade durch seinen Doppelsinn als subjektiver Bewußtseinsinhalt und als objektives Prinzip geeignet, um dieses Verhältnis der Immanenz in Ein Wort zu fassen. Die Immanenz der Weisheit ist einerseits individualistisch gedacht, andererseits kollektivistisch; in ersterer Hinsicht ergänzt die Lehre von der Weisheit die Lehre vom Wort, in letzterer Hinsicht fällt sie mit ihr zusammen.

Ebenso wie das Wort repräsentiert nämlich die Weisheit die Gottheit selbst, insofern dieselbe aus der Ruhe des An- und In-sichseins heraus und in die Beziehung zum Weltprozeß eintritt; da die Weisheit nicht bloß als Weltschöpfer, sondern auch als Weltregierer gedacht ist, so ist sie in ganz demselben Sinne wie das Wort Vertreter Gottes in der Geschichte. Sie wohnt auf Erden zwar unter allen Völkern, speziell aber hat sie Israel zum Erbteil erkoren und in ihm sich Wohnung bestellt[8]); alles, was die Targume dem Wort zuschreiben in bezug auf die göttliche Leitung der Geschichte des Bundesvolkes durch lohnende und strafende Schicksale, das alles wird der Weisheit von dem Buch der Weisheit zugeschrieben.[9]) Wie das Wort für die menschliche Auffassung fixiert ist in dem Gesetz, so auch die Weisheit, die ausdrücklich mit dem Buch von den Geboten Gottes oder dem ewigen Gesetz identifiziert wird[10]); das geoffenbarte Gesetz oder Wort Gottes ist daher auch der Born, aus dem die Menschen die Weisheit zu schöpfen haben.[11]) Gestützt auf diese Identität kann die Weisheit den Menschen zurufen: „Kommt her zu mir, alle, die ihr

---

[1]) Weish. 8, 17. [2]) Weish. 8, 18; 9, 19. [3]) Sir. 51, 24—26; 33, 18—28; 1, 16 u. 25. [4]) Weish. 6, 13—17. [5]) Weish. 7, 27. [6]) Sir 4, 12. [7]) Sir. 51, 28. [8]) Sir. 24, 10—13; Bar. 3, 37—38. [9]) Weish. 10—11, 17. [10]) Bar. 4, 1. [11]) Sir. 1, 5—6.

Digitized by Google

meiner begehret, und sättigt euch von meinen Früchten! Meine Predigt ist süßer denn Honig und meine Gabe süßer denn Honigseim. Wer von mir isset, den hungert immer nach mir, und wer von mir trinket, den dürstet immer nach mir!“[1]) Das geoffenbarte Gesetz ist ja gleichfalls vor allen Werken der Schöpfung als Uranfang von Gott festgesetzt[2]), und daher steht auch dem späteren Judentum die Identität der Thora und Weisheit fest. Nach alledem kann kein Zweifel übrig bleiben, daß die Weisheit und das Wort schlechthin identisch sind, daß beide nur verschiedene Bezeichnungen desselben Begriffs darstellen, welche aus verschiedenen Ideenkreisen herstammen; es würde kaum der ausdrücklichen Bestätigung dieser Identität bedürfen, wie Jesus Sirach sie liebt.[3])

In dem Maße, als die Neigung zur Personifikation der Weisheit wuchs, mußte die weibliche Form dieser Bezeichnung (σοφία) Anstoß erregen, und der spekulativste Kopf des vorchristlichen Judentums, der Ägypter Philo, gibt dies wiederholentlich als Grund an, weshalb er die männliche Bezeichnung Logos vorziehe, obwohl ihm dem Inhalt nach beide Worte gleichbedeutend sind. Philo nimmt einerseits alles in seine Logos-Lehre auf, was über den Logos und die Sophia in dem Vorhergehenden erörtert ist, und faßt dies alles systematisch zur Einheit des Gedankens zusammen; andererseits vertieft er die überkommene Logos-Idee dadurch, daß er den ägyptisch-hellenischen Einfluß noch einmal in potenzierter Gestalt auf sich wirken läßt. Den höchsten Gott faßt er ägyptisch-aristotelisch als unbewegtes, ruhendes, in sich beharrendes und beziehungsloses Sein oder als abstrakt-monistische Spitze des Systems (Amun); den Logos macht er in einem die jüdische Bedeutung des Wortes weit überragenden metaphysischen Sinne zum „Sohn“ der höchsten Gottheit, wie Kneph oder Chnum als Menth-Harseph Sohn Amuns ist. Im Sinne der hellenischen Philosophie sieht er in dem Logos die ewige Vernunft der Gottheit, den Inbegriff der intelligibeln Welt, oder die einheitliche Totalität der platonischen Ideen, welche nach der Art der Stoiker zugleich als wirkende Kräfte verstanden werden; als Inbegriff der göttlichen Kräfte ist der Logos zugleich das Moment der Entäußerung oder Verwirklichung der göttlichen Ideen, die sich stetig selbst realisierende immanente Weltvernunft (λόγος σπερματικός der Stoiker). Er ist Ausstrahlung und Abbild Gottes, Engelfürst oder Erzengel,

[1]) Sir. 24, 25—29. [2]) Pirke aboth 6, 10; 8, 22. [3]) Sir. 24, 4.

Digitized by Google

θεός ohne Artikel (vgl. Joh. 1, 1), genauer der zweite Gott, der als Mittler zwischen dem ruhenden Sein der höchsten Gottheit und dem Weltprozeß steht; denn er vertritt ebensowohl Gott gegenüber der Welt (als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, als Prinzip der Offenbarung, Erlösung, Heiligung und Vollendung), wie die Welt gegenüber Gott (als fürbittender Hoherpriester). Er wird zwar nominell personifiziert, aber ohne daß der wirkliche Begriff einer Persönlichkeit zugrunde läge; die Personifikation bleibt eine bloß symbolische oder poetische, welche die alldurchdringende Immanenz nicht beeinträchtigt.

Indem so der höchste Gott gänzlich in den Ruhestand eines beziehungslosen Überseins versetzt wird und der Logos mit allen früheren Funktionen desselben bekleidet vollständig in seine Stelle als Objekt des religiösen Bewußtseins tritt, wird eine theoretisch wie praktisch gleich unhaltbare Situation geschaffen, die nach irgend einer Seite weitere Modifikationen erfordert. Macht man mit der rhetorisch-poetischen Personifikation des Logos Ernst, so bleibt nur die Alternative offen: entweder man setzt (wie später der Gnostizismus) den im Judentum geschichtlich offenbarten Gott Jaho ebenso wie den Logos oder Demiurgos zu einem Untergott unter der höchsten Gottheit herab, welche sich völlig zu einem abstraktmonistischen, d. h. unpersönlichen Wesen verflüchtigt; oder man hält (mit dem Christentum) Jaho und Logos als zwei verschiedene, persönliche, höchste und gleich hohe Götter fest und fällt dadurch aus dem Monotheismus des Judentums in polytheistischen Henotheismus zurück. Solange hingegen der Logos seinem wahren Begriff nach als unpersönlicher festgehalten wurde, war damit der Beweis geliefert, daß das eigentliche Objekt des religiösen Bewußtseins, das göttliche Immanenzprinzip, unpersönlich zu denken sei; und hier eröffnete sich abermals eine Alternative anderer Art. Entweder nämlich wurde der unpersönliche Logos zu einem unselbständigen Produkt der Gottheit herabgedrückt, d. h. durch Identifikation mit dem Buchstaben der Thora seiner geistigen Lebendigkeit und evolutionistischen Energie beraubt (wie im nachchristlichen Judentum); damit wurde der Monotheismus auf diese Weise erst recht mit bewußter Schärfe und abstraktem Fanatismus durchgebildet, aber auch die aus der Transzendenz Gottes stammende Entfremdung und unendliche Ferne zwischen Gott und Mensch durch Abtötung des Logos zum Buchstaben in Permanenz erklärt. Oder aber der Logos wird als vollkommen durchgebildetes Immanenzprinzip zum wahren und doch unpersönlichen Objekt des

Digitized by Google

religiösen Bewußtseins erhoben; dann sinkt der (vermeintlich persönliche, in Wahrheit jedoch abstraktmonistisch entleerte) Obergott neben diesem eigentlichen und wahren Gott des religiösen Bewußtseins zu einem theoretisch wie praktisch bedeutungslosen Überbleibsel der historischen Entwickelung, zu einem fünften Rad am Wagen herab, so daß die Religion des Logos unmittelbar in die Immanenzreligion des unpersönlichen Geistes hinüberführt, der Monotheismus in konkreten Monismus umschlägt. Die Bildung jener Zeit reichte bei weitem nicht aus, um den letzteren Weg mit Erfolg betreten zu können; der durch die diskursive Reflexion bereits kritisch durchschaute Anthropomorphismus und Anthropopathismus des Glaubens an die Persönlichkeit Gottes saß in der unmittelbaren Anschauung der religiösen Phantasie noch viel zu fest, als daß nicht die Entwickelung zunächst nach der Seite eines persönlichen Logos, also im Gnostizismus und Christentum hätte weiterführen sollen. Wäre es wirklich damals versucht worden, den Übergang in konkreten Monismus zu bewerkstelligen, so würde der eingewurzelte Naturalismus jener Zeit sofort die supranaturalistische Errungenschaft eines spiritualistischen Gottes- und Geistes-Begriffs wieder zerstört haben; die Menschheit mußte erst noch eine Jahrtausende lange theistische Schule durchmachen, um in ihr den religiösen Naturalismus gründlich abzustreifen und sich so zu einem konkreten Monismus des absoluten Geistes reif zu machen. So viel ist aber gewiß, daß die Logoslehre des Philo die Wegscheidung bildet für die nachfolgende religiöse Entwickelung und die Keime in sich trägt sowohl für den naturalistischen Gnostizismus wie für den polytheistischen Henotheismus des Christentums, für den abstrakten Monotheismus des nachchristlichen Judentums wie für den konkreten Monismus des absoluten Geistes.

Man darf bei der geschichtlichen Betrachtung der Lehren vom Wort und der Weisheit zweierlei nicht außer Betracht lassen: erstens, daß sie doch wesentlich nur Eigentum einer gebildeten Minderheit im Judentum waren, und zweitens, daß Wort und Weisheit schließlich doch nur andere Bezeichnungen für das sind, was die Prophetenreligion und der Mosaismus den Geist, den Geist Gottes, oder den heiligen Geist nennt. Die griechischen Worte λόγος und σοφία waren durch die griechische Philosophie mit der Bedeutung der immanenten Weltvernunft, beziehungsweise des Ideals von Tugend und Intelligenz versehen worden und eigneten sich darum weit eher zu einem spiritualistischen Ersatz

Digitized by Google

des Ausdrucks Geist als unsere deutschen Worte Wort und Weisheit. Trotzdem hatten sie in der gewöhnlichen religiösen Redeweise des Judentums von mittlerem und niederem Bildungsgrade zur Zeit der Entstehung der älteren Schriften des Neuen Testaments noch keinen Eingang gefunden; der Sprachgebrauch dieser Schriften behilft sich statt ihrer mit den Worten Geist und Gnade.[1]) Gleichwohl wird man annehmen dürfen, daß die Lehren vom Wort und von der Weisheit auf die Fassung des Begriffs Geist denaturierend und spiritualisierend zurückgewirkt hatten, daß also der judenchristliche oder paulinische Begriff des Geistes höher steht als der alttestamentliche, wenngleich er den naturalistischen Charakter eines feinen, flüssigen, durch Ausgießung übertragbaren Stoffes noch immer nicht abgestreift hat.[2])

Das rein nationale Judentum zur Zeit Philos und Jesu dürfte sich damit begnügt haben, das allgemeine Lebensprinzip des Gottesgeistes zum religiösen Lebensprinzip, zum heiligen Geiste[3]), einzuschränken und diesen nach Maßgabe des Alten Testaments und der Apokryphen[4]) näher zu bestimmen als Geist der rechten Erkenntnis und Lehre, der Weissagung, der Wunderkraft usw.[5]) Der Geist ist zu denken als das Wesen der Gottheit selbst, das über die Form seiner Persönlichkeit gleichsam überfließt und in die Geschöpfe eintretend als Prinzip des religiösen Geisteslebens wirkt. Hiermit ist das Interesse der Ergänzung des transzendenten persönlichen Gottes durch ein Prinzip der göttlichen Immanenz gewahrt, ohne der Versuchung zur Personifikation dieses Immanenzprinzipes ausgesetzt zu sein; denn das Interesse an einer Personifikation des Logos oder der Sophia entspringt ja erst aus einer kritischen Abstreifung des Anthropopathischen vom Gottesbegriff und dem hieraus entstehenden Bedürfnis nach Ersatz durch einen Mittler, — diese Abstreifung war aber in den Kreisen des von griechischer Bildung unberührten Judentums noch lange nicht weit genug gediehen. Für ein Zeitalter und einen Bildungszustand, welcher entweder an einer naturalistischen Auffassung des Wortes Geist noch keinen Anstoß nimmt oder aber vor einer solchen bereits als gesichert gelten kann, liegt in der Tat kein Grund vor, diesen religiösen Grundbegriff mit den mehr oder minder gewaltsamen

---

[1]) Matth. 1, 18 u. 20; Mark. 1, 10; Luk. 1, 15 u. 35 u. 41 u. 67; 2, 25; 4, 1 u. 14; Ap.-Gesch. 4, 8 u 31; 6, 3; 11, 24; 13, 52. [2]) Ap.-Gesch. 2, 2—4; 8, 15—19; 10, 38 u. 44—46. [3]) Ps. 51, 13; Jes. 63, 10—11; Sir. 1, 9. [4]) Joel 3, 1—2; Sach. 12, 10; 1. Mos. 41, 38; Richt. 11, 29 usw; Weish. 7, 22—23; Ps. 143, 10 usw. [5]) 1. Kor. 12, 4—11; Röm. 15, 19.

Bezeichnungen Wort oder Weisheit zu belegen, vielmehr besaß das Wort Geist grade darin einen Vorzug, daß es sich weniger leicht der Personifikation darbot, welche immer vom Monotheismus zum Henotheismus zurückführen muß.

Es ist also festzuhalten, daß der Geist Gottes im Judentum erstens ein schlechthin unpersönliches Immanenzprinzip ist, und zweitens identisch ist mit dem Wort und der Weisheit, welche dieselbe Aufgabe erfüllen sollen, aber eher zu einer rhetorisch-poetischen Personifikation verleiten, welche sich später im realistischen Sinne verfestigen kann. Das Judentum ist keinenfalls dafür verantwortlich zu machen, daß später im Christentum Wort und Geist als zwei voneinander unterschiedene Ideen behandelt wurden, von denen zuerst die eine und nachher sogar auch die andere realistisch personifiziert wurde. —

Der Zeitraum eines halben Jahrtausends ist ohnehin lang genug, um andere Kulturverhältnisse zu zeitigen; um wie viel mehr mußte es derjenige von der Rückkehr aus dem Exil bis zu Christi Geburt sein, wo die Welt vom Ganges bis zu den Säulen des Herkules ein anderes Gesicht annahm und die verschiedenartigsten Kulturen sich auf das Mannigfaltigste mischten. Überall zeigt sich das gleiche Streben nach Fortschritt von der Barbarei zur Gesittung, nach Vertiefung und Erweiterung des Gesichtskreises, und darum konnten diese Fortschritte auch im Judentum nicht fehlen. Nur darum, weil die Griechen damals an der Spitze der Zivilisation marschierten, kann man viele jener geistigen Fortschritte als Folgen hellenischen Einflusses bezeichnen, ohne damit leugnen zu wollen, daß sie in gleicher oder doch ähnlicher Weise, vielleicht etwas langsamer, auch autochthon aus dem allgemeinen Zuge der Zeit erwachsen wären.

Was das religiöse Verhältnis betrifft, so zeigen sich diese Fortschritte in der fortschreitenden Vergeistigung seines Objektes und Individualisierung seines Subjektes. Der Gottesbegriff wird durch die wachsende kritische Reflexion immer mehr von ihm unangemessenen Anthropomorphismen und Anthropopathismen gereinigt, und der Individualismus gewinnt auch auf religiösem Gebiet dem Kollektivismus mehr und mehr Terrain ab. Aus der Verabsolutierung und Universalisierung der höchsten Gottheit entspringt ferner ein religiöser Kosmopolitismus, der, begünstigt durch den politischen Kosmopolitismus der Zeit, den Kampf gegen die nationale Beschränktheit des religiösen Bewußtseins von der entgegengesetzten Seite her aufnimmt wie der Individualismus. Mit

Digitized by Google

dem Individualismus und Kosmopolitismus Hand in Hand geht der Fortschritt der Humanität, deren alttestamentliche Keime durch den klassischen Humanismus des Hellenentums befruchtet und zum Wetteifer in der Entfaltung angereizt werden. Alle diese Züge treten im Judentum der griechisch-römischen Zeit deutlich hervor, und wenn sie auch nicht alle und nicht vollständig zum Siege gelangen, so wirken sie doch modifizierend auf das Judentum ein, oder bereiten die Abzweigung modifizierter Richtungen von demselben vor.

Den Einfluß der geläuterten hellenischen Begriffe vom Wesen der Gottheit erkennt man deutlich in der aus der Ptolemäerzeit stammenden griechischen Übersetzung des Alten Testamentes, welche bestimmt war, den Bedürfnissen der jüdischen Kolonien in Ägypten und anderwärts Rechnung zu tragen, und wesentlich dazu beigetragen hat, die Kenntnis des jüdischen Monotheismus in dem griechischen Kulturkreise auszubreiten. Alle Anthropomorphismen sind in dieser Übersetzung möglichst gemildert oder beseitigt, außerdem aber auch diejenigen Anthropopathismen, welche, wie Reue, Zorn, Rachsucht, Haß u. dgl., als Übertragung menschlicher Schwächen oder Untugenden auf die Gottheit erscheinen. Zu den Anthropomorphismen gehören auch solche Wendungen, welche Gott einen räumlich bestimmten Ort oder einen Ortswechsel zuschreiben; der Begriff der Allgegenwart war schon zu geläufig geworden, um solche Bestimmungen nicht als Widerspruch gegen die Absolutheit Gottes zu empfinden. Der Jude Aristobul, ein Anhänger der aristotelischen Philosophie, soll diese Übersetzung mit einer erläuternden Einleitungsschrift für den König versehen haben, worin ausdrücklich der Grundsatz ausgesprochen war, daß die anthropomorphischen und anthropopathischen Aussagen des Textes nur bildlich verstanden werden dürften. Es vollzieht sich hier der Triumph der begriffsgemäßen griechischen Ansichten vom Wesen Gottes über die phantasiemäßigen orientalischen Anschauungen; hatte doch schon Xenophanes und noch entschiedener Platon und Aristoteles es ausgesprochen, daß Gott nicht mit leiblichen Augen geschaut werden könne, daß menschliche Affekte der Gottesidee widersprechen, daß das göttliche Wesen über Reue und Veränderung erhaben sei, und die Übereinstimmung aller nacharistotelischen Philosophen in diesen Punkten hatte diese Ansichten zum feststehenden Gemeingut des gebildeten Hellenentums erhoben.

Wenn auch der Versuch der Septuaginta, den Inhalt der Offen-

Digitized by Google

barung von seiner Form, der hebräischen Sprache, unabhängig zu machen, von den Juden des Mutterlandes ebenso ungern gesehen wurde wie die Errichtung eines jüdischen Opfertempels in Alexandria, so drang doch die hier vertretene Auffassung vom Wesen der Gottheit im jüdischen Volke ziemlich allgemein durch, wie die apokryphischen und neutestamentlichen Schriften beweisen; es wurde damit eine praktisch ausreichende Denaturierung, Vergeistigung und Verabsolutierung des Gottesbegriffs gewonnen, ohne doch in ein Extrem zu geraten, welches den Gottesbegriff untauglich zum Objekt des religiösen Verhältnisses im theistischen Sinne gemacht hätte. Die vollständige Abstreifung der anthropopathischen Eigenschaften, wie sie sich in den Targumen[1]) und in den Philonischen Schriften geltend macht, war damals noch ausschließliches Eigentum einer kleinen Minderheit und gelangte erst im nachchristlichen Judentum zur allgemeinen Herrschaft, um später im talmudischen Mittelalter selbst wieder durch eine gemütvolle anthropopathische Auffassung verdrängt zu werden.

In der vorchristlichen Zeit entwickelte sich trotz der angegebenen Läuterung des Gottesbegriffes infolge der zunehmenden Individualisierung des religiösen Verhältnisses eine reichere Ausstattung Gottes mit Gemütseigenschaften. Die Größe seiner Barmherzigkeit wird in den schwungvollsten Wendungen gepriesen[2]); Gott ist der Allbarmherzige, denn seine Barmherzigkeit reicht über alle Welt.[3]) Er kümmert sich aber auch um jeden einzelnen[4]), er läßt das Gebet der Witwe, der Waise und des Elenden durch die Wolken zu sich dringen[5]), und seine Barmherzigkeit findet nur da ihre Grenze, wo im Vertrauen auf ihre Unerschöpflichkeit darauflos gesündigt wird.[6]) Die Allwissenheit Gottes wird extensiv und intensiv gesteigert; er weiß nicht nur alles Vergangene und Zukünftige, kennt alle Dinge schon vor der Schöpfung[7]), sondern

---

[1]) Selbst die Bestimmungen des Wissens und Denkens werden in den Targumen Gott nicht mehr unmittelbar beigelegt, sondern durch die Wendungen ersetzt: es war offenbar vor Gott, oder es wurde vor Gott gedacht; der Mensch gilt hier nicht mehr als nach dem Bilde Gottes, sondern nach dem Bilde der Engel geschaffen, und überall, wo im Kanon eine Tätigkeit von Gott ausgesagt wird, welche nicht durch grammatikalische Umwandlung zu beseitigen ist, tritt das Memra als Subjekt des Satzes an die Stelle Gottes, wie bereits oben bemerkt. Bei Philo kommt Jaho die beziehungslose Ruhe und Bedürfnislosigkeit des abstrakt einen Seienden zu, des Platonischen ὄντως ὄν und des ägyptischen Amun. [2]) Sir. 2, 23; 17, 28; 18, 4—5. [3]) Sir. 18, 12. [4]) Sir. 16, 15—16. [5]) Sir. 35, 16—21. [6]) Sir. 5, 6—8. [7]) Sir. 42, 19—20; 23, 29.

Digitized by Google

weiß auch das Heimlichste, die Gedanken im menschlichen Herzen.[1]) Die Offenbarung seiner Allweisheit in der Herrlichkeit, Vortrefflichkeit und Vollkommenheit der Schöpfung wird überschwenglich gerühmt[2]); die pessimistischen Bedenken müssen vor diesem Glauben schweigen und werden durch zwei Gründe abgewiesen. Erstens ist jegliches Werk der Schöpfung zu seiner Zeit nützlich und köstlich, wenn es auch zu anderen Zeiten sich unangenehm fühlbar machen mag[3]); zweitens aber ist sein Tun darauf berechnet, nur den Heiligen recht zu sein, den Gottlosen aber Anstoß zu geben, es ist also die Welt den Frommen zu gut, den Gottlosen zu Schaden geschaffen.[4]) Alle Übel und schädlichen Kräfte in der Welt sind Diener Gottes zur Strafe der Gottlosen[5]), oder zur Prüfung und Bewährung der Gerechten[6]); selbst der Übel größtes, der Tod, ist nur eine durch den Neid des Teufels in die Welt gekommene Strafe der Sündenschuld und ursprünglich von Gott nicht beabsichtigt, der ein Liebhaber des Lebens ist.[7])

Gott haßt nichts von aller seiner Kreatur; der Allerbarmer und Allerhalter schonet ihrer nicht nur, sondern liebt sie auch ohne Ausnahme.[8]) Der jüdische Monotheismus erreicht so den Gipfel seines Gottesbegriffs, indem die Allbarmherzigkeit sich zur Allgüte und diese sich zur Allliebe steigert; über die Allliebe hinaus hat auch das Christentum den Gottesbegriff nicht zu führen vermocht, weil dies in der Tat die letzte und höchste Eigenschaft des religiösen Objektes ist, solange dasselbe persönlich gedacht wird. Der strenge, grimmige, verzehrende Feuergott des alten Israel ist nun zum allliebenden Vater geworden, an den sich seine Kinder vertrauensvoll wenden können[9]); nicht mehr bloß Israel als Bundesvolk steht im Kindschaftsverhältnis zu Gott, sondern jeder einzelne Fromme und Gerechte steht zu Gott in dem persönlichen Verhältnis eines Sohnes oder Kindes[10]), und diese Gotteskindschaft erstreckt sich auch über die Israeliten hinaus auf alle, die Gott erkennen und fürchten. Freilich muß diese Gottesfurcht eines Nichtisraeliten sich im Halten seiner Gebote, d. h. im Proselytismus kundgeben; aber grade darin liegt der Unterschied von der Prophetenreligion, welche keine Rettung einzelner Heiden, sondern nur die Bekehrung ganzer Völkerschaften in der Voll-

---

[1]) Sir. 16, 18; 17, 16—17; 23, 28; 42, 18; Weish. 1, 6. [2]) Sir. 18, 1; 43, 30—36. [3]) Sir. 39, 21—23 u. 39—40. [4]) Sir. 39, 26—30. [5]) Sir. 39, 33—37. [6]) Sir. 27, 6. [7]) Weish. 1, 13—14; 2, 24; 11, 26. [8]) Weish. 11, 24—25. [9]) Sir. 23, 1 u. 4; 32, 28. [10]) Sir. 4, 10—11; Weish. 5, 5; 2, 13 u. 16 u. 18.

Digitized by Google

endungszeit kennt, und vom Mosaismus, der nur von dem im Bundesvolke wohnenden Fremdling die Beobachtung der heiligen Sitte erwartet.

Der kosmopolitische Monotheismus der Zeus-Jupiter-Religion mußte notwendig eine Richtung im Judentum erzeugen, welche den universalistisch gefaßten Einen Schöpfer, Herrn und Vater aller Kreatur auch praktisch zum religiösen Objekt für jeden einzelnen einsichtigen und gottesfürchtigen Heiden zu erheben strebte, welche eine Erweiterung des Gottesreiches in der Aufnahme von Adoptivsöhnen Israels anstrebte. Je mehr sich die Zeus-Jupiter-Religion der gebildeten Griechen und Römer dem Monotheismus annäherte, desto mehr mußten gebildete Juden einsehen, daß eine friedliche Eroberung der Heiden für das Gottesreich möglich sei, und die Verbreitung jüdischer Kolonien von den Grenzen Indiens bis zum Atlantischen Ozean erschien unter diesem Gesichtspunkt wie der unter allen Heiden ausgestreute Same des Gottesreiches.[1]) Allerdings sträubte sich das jüdische Nationalgefühl gegen solche Abdankung zugunsten einer monotheistischen Universalreligion, die sich ebenso individualistisch wie kosmopolitisch hätte ausgestalten müssen; die hellenisierende Richtung blieb darum auch nur eine Richtung innerhalb des Judentums, der eine beschränkt nationale Richtung gegenüberstand. Teils durch die fortdauernden Kämpfe um die nationale Existenz, teils durch den Übergang der universalistisch gesinnten Elemente zum Christentum erhielt die beschränkt nationale Richtung je länger je mehr das Übergewicht und gelangte in dem gegen das universalistische Christentum feindselig sich abschließenden Judentum zur unbestrittenen Herrschaft bis zur Aufklärungsperiode des vorigen Jahrhunderts. Aber dieser spätere Verlauf darf nicht dagegen blind machen, daß im vorchristlichen Judentum sich wirklich eine universalistische Richtung folgerichtig entwickelt hatte, welche ohne die Entstehung des Christentums in der Zeit der Zerstreuung vielleicht sogar zu einer Modifikation des Judentums geführt hätte, und von welcher das Christentum seinen Universalismus des monotheistischen Gottesreiches einfach entlehnt hat.

Der Universalismus des Judentums krankte freilich an zwei Gebrechen: erstens blieb unter allen Völkern Israel stets der erstgeborene Sohn Gottes, also auch bestimmt, über die jünge-

---

[1]) Mal. 1, 11. Die Stelle beschreibt einen gegenwärtigen, nicht einen künftigen Zustand.

Digitized by Google

ren Brüder nach dem patriarchalischen Recht der Erstgeburt zu herrschen, so daß die Heiden doch immer nur Juden zweiter Klasse werden konnten; zweitens aber blieb das heteronome Gesetz wesentlicher Inhalt des geoffenbarten Gotteswillens, dessen buchstäbliche Erfüllung schon den Juden kaum möglich, von den Heiden aber gar nicht zu verlangen war. Die nationale Färbung der Offenbarung und Bundesgnade und die Heteronomie des Gesetzes waren also die beiden Hemmschuhe, welche es innerhalb des Judentums doch niemals zu einer bedingungslosen, universalen Entwickelung hätten kommen lassen; die Unmöglichkeit, dem geborenen Israeliten im Gnadenstande gleichzukommen, wirkte mit der Unerträglichkeit einzelner Gesetzesvorschriften dahin zusammen, daß die Proselyten sich meistens von vornherein damit begnügten, Juden dritter Klasse (Proselyten des Tores) zu werden. Das weibliche Geschlecht, welches nicht durch das Sakrament der Beschneidung abgeschreckt wurde, wandte sich leichter dem jüdischen Monotheismus zu, und in manchen westasiatischen Städten war zur Zeit Christi schon ein großer Teil der Frauen der besseren Stände der jüdischen Religion offen oder heimlich zugetan. Diese Verhältnisse machen es erst erklärlich, wie schnell dieser Monotheismus um sich griff, nachdem Paulus ihm gleichzeitig die nationaljüdische Färbung und den nomokratischen Charakter abgestreift hatte.

Die Vorstellung eines allbarmherzigen, allgütigen und allliebenden Gottes muß auch dem Menschen einen anderen Begriff von seinen menschlichen Liebespflichten beibringen; er muß wenigstens im engen Kreise seiner sozialen Beziehungen, d. h. gegen den Nächsten das Abbild der göttlichen Barmherzigkeit und Liebe zur Darstellung bringen, nach derem Bilde er geschaffen ist. Das Gebot des Mosaismus: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" erhält jetzt seine nähere Ausführung, bei welcher die humanen Grundsätze des Hellenentums unverkennbar mitgewirkt haben. Auch dem Griechentum ist der Begriff des Nächsten (ὁ πέλας, ὁ πλησίον) ganz geläufig, und die Reziprozitätsmoral, dem anderen nichts zu tun, was man selbst nicht von ihm leiden mag, ist in Griechenland schon bei Herodot (3, 142) und Isokrates (1, 14 u. 21; 3, 61 u. 62) zu finden, während sie im Judentum zuerst von Hillel verkündet und dann vom Verfasser des Buches Tobias [1]) und von Jesus adoptiert, und zwar von letzterem ausdrücklich

[1]) Tob. 4, 16.

Digitized by Google

mit dem Gebot der Nächstenliebe gleichgesetzt wird.[1]) Die Solonische Warnung, niemand vor seinem Tode glücklich zu preisen, und der Homerische Vergleich der menschlichen Generationen mit den Blättern der Bäume findet sich fast wörtlich bei Jesus ben Sirach wieder[2]); wie kann man da zweifeln, daß auch der Geist des hellenischen Humanismus auf die Schroffheit des Judentums mildernd und läuternd eingewirkt habe! Das Mitgefühl als tröstende Teilnahme und hilfsbereiter Liebeswille tritt von jetzt ab in den Mittelpunkt der jüdischen Moral. „Laß die Weinenden nicht ohne Trost und trauere mit den Traurigen!“[3]) Bei eigener Fröhlichkeit auch der Armen liebend zu gedenken, den Elenden und Notleidenden nicht ohne Hilfe von sich zu lassen, seinen Überfluß an Geld nicht zu vergraben, sondern durch Unterstützung des Nächsten sich einen Schatz von guten Werken zu sammeln[4]), das sind die Grundsätze, an denen das Judentum bis auf die Gegenwart treu festgehalten hat. Zorn, Haß, Feindschaft und Rachsucht gegen den Nächsten widersprechen der Hoffnung, die man auf die Gnade Gottes setzt; man muß zuerst dem Nächsten vergeben, wenn man selbst auf Vergebung rechnen will.[5])

Die Lüge wird jetzt ganz im allgemeinen um ihrer selbst willen gebrandmarkt als häßliche Entstellung des menschlichen Charakters[6]); die Geschwätzigkeit vor Pietätspersonen, also vor allem der Wortschwall beim Gebet zu Gott getadelt.[7]) Das Glück der ehelichen Liebe und der treuen Freundschaft findet bereits eine sehr hohe Schätzung[8]), und die Einsicht in die Seltenheit der Verwirklichung dieser Ideale[9]) vermag den Glauben an ihre Möglichkeit und ausnahmsweise Wirklichkeit nicht zu zerstören, sondern nur den Wert des Ideals selbst zu erhöhen. Die griechische Humanität fällt hier auf den Boden festgewurzelter Sitte und gesetzestreuer Frömmigkeit und erzeugt deshalb ganz andere sittliche Früchte als in dem Heidentum, wo damals schon alle Ordnung, Sitte und religiöse Überlieferung in voller Auflösung begriffen waren. Die Stärke des jüdischen Familiensinnes prägt sich aus in frühzeitiger Eheschließung, hoher Pietät gegen die ältere Generation und großer Sorgfalt in der Erziehung der jüngeren.[10]) Ausdauernder Fleiß und emsige Arbeitsamkeit[11]) müssen die früh ge-

---

[1]) Matth. 7, 12; vgl. 22, 39—40. [2]) Sir. 11, 29; 14, 19. [3]) Sir. 7, 38. [4]) Sir. 14, 14; 4, 1—5; 29, 12—16. [5]) Sir. 28, 1—10. [6]) Sir. 20, 26—28; 7, 14. [7]) Sir. 7, 15. [8]) Sir. 26; 36, 24—28; 6, 14—16; 25, 11—12. [9]) Sir. 6, 6 bis 13; 37, 1—5; 25, 17—34; Pred. 7, 29. [10]) Sir. 3, 1—18; 30, 1—13. [11]) Sir. 40, 18; Spr. 6, 6—11.

gründete Familie erhalten; das Betteln gilt für schlimmer als der Tod[1]) und wird durch die tätige Liebe der Brüder möglichst erspart. Dazu gesellt sich eine große Achtung vor Kenntnis und Gelehrsamkeit und eine ungewöhnlich hohe Schätzung der Wichtigkeit und Würde des gelehrten Standes[2]); sie richtet sich natürlich auf das einzige damals bekannte Studium, auf das theologische, ist aber von dem späteren Judentum auf die Wissenschaft ganz im allgemeinen ausgedehnt worden.

Wohltätigkeit und Familiensinn, Arbeitsamkeit und Streben nach Bildung und Mehrung der Erkenntnis sind die schönsten Züge des Judentums, die ihm auch für die Folge treu geblieben sind und durch die es noch heute den Völkern, unter denen es wohnt, als Muster und Vorbild nützlich werden kann. Sie sind es gewesen, die diesen kleinen Stamm vergrößert und vor dem Untergang bewahrt haben; denn sie haben ihm jene starke Vermehrung verliehen, welche ihn zur Auswanderung und Kolonienbildung nötigte, und sie haben den jüdischen Kolonien allüberall jenes Gedeihen verschafft, welches trotz aller partiellen Zerstörungen den jüdischen Stamm als ganzen alle Stürme der Geschichte hat überdauern lassen, und ihm auch für die Zukunft eine fortschreitende Prosperität neben den fruchtbarsten Völkern der Erde (Deutschen, Iren, Chinesen) verbürgt.

Bei solchen Fortschritten der religiösen Einsicht und Sittlichkeit konnte und mußte sich auch eine unvermerkte Änderung im religiösen Kultus vollziehen in dem Sinne, daß die theoretischen und moralischen Seiten des religiösen Lebens in den Vordergrund, die überkommenen naturalistischen Elemente aber zurück traten; dieser Umschwung kann zwar selbst noch nicht als Denaturierung des Kultus bezeichnet werden, weil der Opferdienst ja noch bestehen blieb, aber er ist doch die unmittelbare Vorbereitung der vollständigen Denaturierung des Kultus, wie sie mit der Zerstörung der beiden Opfertempel zu Jerusalem und Alexandria eintrat und vorher schon von Paulus in dem Ersatz aller laufenden Opfer durch das einmalige Opfer des Messias versucht wurde.

Als in dem restaurierten jüdischen Staat die Thora, das Gesetz Moses im weiteren Sinne, als Grundlage des religiösen und sozialen Lebens eingeführt war, da bemühten sich auch die frommen Juden, dieses Gotteswort recht oft zu hören und selbst zu lesen; schon Esra begann mit der Vorlesung des Gesetzes[3])

---

[1]) Sir. 40, 29. [2]) Sir. 6, 35—36; 38, 25—39, 15. [3]) Nehem. 8, 1—8.

Digitized by Google

und zur Makkabäerzeit befanden sich die Rollen der Heiligen Schrift bereits überall in den Häusern der Frommen.[1]) Wer nicht zu Jerusalem wohnte, konnte nur selten im Jahre zum Tempel kommen, aber die Vorlesung und Erklärung der Thora mit anhören konnte er jederzeit in seinem Heimatort, wenn ein des Lesens kundiger Mann da war, der den übrigen das Gesetz vorzulesen sich bereit finden ließ. So entstanden neben dem einen Opfertempel viele Versammlungsorte, neben dem predigtlosen Opferkultus des Tempels der opferlose Gottesdienst der Predigt in den Synagogen. Am Tempel haftete die mysteriöse Weihe des traditionellen Opferdienstes und die gehobene Stimmung der religiösen Festtage, an denen das Volk zu ihm zusammenströmte; in den Synagogen aber fand das Volk die Erbauung und Belehrung, die es suchte, die Erziehung zu seinem Ideal nomokratischer Frömmigkeit. Für die entfernteren Kolonien wurde die Synagoge das einzige Gotteshaus, das sie mit Augen sehen konnten, und dem Tempel übersandten sie nur die üblichen Spenden als Kirchensteuer; der Tempel zu Alexandria war zwar geduldet, aber von der jüdischen Orthodoxie stets bestritten. So gewöhnte sich das Judentum der Diaspora daran, sich mit dem Gottesdienst der Synagoge zu behelfen und die Tempelopfer nur symbolisch als Geldbeisteuer zu den kirchlichen Zwecken zu verrichten; der Kultus der Diaspora war tatsächlich schon vor der Zerstörung des Tempels denaturiert, und die Vorstellung geläufig geworden, daß Geldopferspenden für religiöse Zwecke das Opfer symbolisch ersetzen. Die Aufhebung des Tempeldienstes bewirkte eigentlich nur noch den Umschwung, daß die abnormen Verhältnisse der Diaspora zu den normalen Verhältnissen des Judentums wurden, indem die bisherige räumliche Ferne des Opfertempels in eine zeitliche (d. h. in die Hoffnung auf einstige Wiederherstellung desselben) umgewandelt wurde.

Aber auch das vorchristliche Judentum des Mutterlandes nahm bereits den Standpunkt ein, daß das Opfer nur als traditionelle Pflicht, wegen des heteronomen Gebotes, zu opfern, gebracht werden müsse[2]), daß aber rechttun, von Sünden lassen, Gott ehren und danken, und Wohltätigkeit üben besser sei als alle Opfer.[3]) Mit noch so vielen Opfern lassen sich die Sünden nicht versöhnen[4]), wohl aber werden sie gesühnt durch Liebeswerke, wie

---

[1]) 1. Makk. 1, 59—60. [2]) Sir. 35, 6—7 u. 10—15; 7, 31—35; Matth. 8, 4 (vgl. 5, 23). [3]) Sir. 35, 1—5 (vgl. Spr. 21, 3). [4]) Sir. 34, 23.

Digitized by Google

Almosen, vergebende Nachsicht gegen den Nächsten, pietätvolle Leistungen gegen die Eltern[1]); man soll also zwar die vorgeschriebenen Opfer nicht verabsäumen, aber der rechte Gottesdienst besteht im Ehren des Wortes[2]), welches zur rechten Gotteserkenntnis und damit zugleich zur vollkommenen Gerechtigkeit[3]) führt.

Man sieht hier, wie der vorgeschriebene Opferkultus zu etwas inhaltlich Bedeutungslosem herabsinkt, das nur aus formellen Gründen noch konserviert wird; man erkennt daraus, daß kaum etwas vermißt werden konnte, als eine *force majeure* zur gänzlichen Einstellung desselben zwang. Beachtenswert aber bleibt der Umstand, daß es im Judentum trotz aller Vorbereitung des opferlosen Kultus doch erst eines äußeren Zwanges bedurfte, um die Denaturierung des Kultus zur wirklichen Durchführung zu bringen, während ideell das Opfer noch heute als ein augenblicklich leider unerfüllbares Postulat festgehalten wird; das Christentum hingegen gelangte auf Grund der jüdischen Vorbereitung ohne solchen äußeren Zwang zur Beseitigung des Tieropfers, freilich nur unter Ersatz desselben durch das Gottmenschenopfer, und der Buddhismus vollzog die Denaturierung des Kultus sogar rein aus sich selbst und ohne jedes Surrogat eines Gottmenschenopfers. Die jüdische Vorbereitung der Denaturierung des Kultus darf daher ebensowenig überschätzt als unterschätzt werden; noch heute enthält jedes jüdische Feiertagsgebet die Entschuldigung an Jaho wegen Unterlassung der vorgeschriebenen Opfer und den Ausdruck der Hoffnung, dieselben nach der ersehnten Wiederherstellung des jerusalemitischen Tempels bald nachholen zu können. Freilich ist das heute eine heuchlerische Form geworden, da niemand die Juden hindern würde, einen Tempel zu Jerusalem auf Aktien zu bauen und dort nach Herzenslust zu opfern; daß ihnen aber die Lust zur Erfüllung dieses Teiles ihres Gesetzes geschwunden ist, und daß sie aus Unlust zur Wiedereinführung des Opferkultus die Fiktion einer zwangsweisen Behinderung wider besseres Wissen festhalten, das haben sie sich nicht selbst zu danken, sondern lediglich dem gewohnheitsmäßigen Einfluß der opferlosen christlichen Religion.

Von tiefgreifendem Einfluß auf die jüdische Religion war ferner die Zunahme der individualistischen Auffassung und Durchbildung des religiösen Verhältnisses. Die Prophetenreligion und

---

[1]) Tob. 4, 11; 12, 9; Sir. 3, 33; 28, 2; 3, 4 u. 17. [2]) Sir. 34, 23. [3]) Weish. 15, 3.

Digitized by Google

der Mosaismus hatten sich wesentlich nur mit dem Volk Israel als Subjekt des religiösen Verhältnisses beschäftigt; mit ihm war der Bund geschlossen, ihm war das Gesetz gegeben, ihm war Drohung und Verheißung zuteil geworden, ihm war die Entscheidung zwischen Gehorsam und Segen oder Ungehorsam und Fluch freigestellt, ihm galt die Erziehung durch lohnende und strafende Schicksale, nur in ihm konnte mit einem Wort das Subjekt der göttlichen Heilsökonomie, des Falls und der Erhebung, der Sünde und Sühne gesehen werden. Der einzelne hingegen kam in älterer Zeit nur als unselbständiges Glied seines Volkes in Betracht; nach der Auffassung der Propheten war die unerschöpfliche Barmherzigkeit stets bereit, den umkehrenden Sünder wieder in Gnaden anzunehmen, nach der Auffassung des Mosaismus war bei einem treuen Gliede des Bundesvolkes absichtliche Sünde überhaupt undenkbar und unabsichtliche durch das Opferritual zu sühnen. Je mehr der Individualismus sein Recht verlangte, desto mehr verschob sich das Interesse des einzelnen Frommen von dem Heilsstande des Volkes nach der Seite des persönlichen Heils; je festere Wurzeln der Glaube an Seelenfortdauer und Auferstehung schlug, desto wichtiger wurde dem einzelnen sein ewiges Seelenheil im Verhältnis zu dem nationalen Schicksalslauf.

Es entstand somit die Aufgabe, den subjektiven Heilsprozeß auf der gegebenen nomokratischen Grundlage zur Ausbildung zu bringen. Denn die mosaische Fiktion, daß es im Volke der Heiligen Gottes nur unabsichtliche Sünden geben könne, und die rettungslose mosaische Verwerfung des absichtlichen Sünders waren auf die Dauer den Tatsachen menschlicher Sündhaftigkeit gegenüber nicht aufrecht zu erhalten, man mußte also auf die prophetische Auffassung der Sünde zurückgreifen und diese mit dem nomokratischen Standpunkt vereinbaren, welcher in der Prophetenreligion noch gar nicht entwickelt war. Zugleich konnte die kollektivistische Seite des religiösen Verhältnisses nicht ganz aufgegeben werden, sie mußte vielmehr ihren Reflex auf die individualistische Durchbildung desselben werfen; wie vorher Einzelschuld und Einzelverdienst nicht hatten außer acht bleiben können bei der Bemessung der Kollektivschuld und des Kollektivverdienstes, so mußten jetzt die letzteren mit in Betracht gezogen werden bei der Feststellung der Bilanz der ersteren. Aber zum Ausgangspunkt des religiösen Lebens wird jetzt die persönliche Freiheit der Einzelseele in ihrer Entschließung zum Guten oder Bösen durch Ausschlaggeben zwischen dem guten und dem bösen

Trieb; ebenso wird zum Ziel des religiösen Lebens die persönliche Gotteskindschaft, welche durch persönliche Gerechtigkeit erlangt wird, und mit welcher die Erlangung des ewigen seligen Lebens im vollendeten Gottesreich verbunden ist.

In dieser Schwerpunktsverschiebung vom Kollektivismus zum Individualismus ist ohne Zweifel wiederum ein höchst gewichtiger Fortschritt des religiösen Bewußtseins zu erkennen; denn wie sehr es auch zu loben ist, wenn der einzelne sich als Glied eines höheren Ganzen weiß, so wird doch das religiöse Leben des Ganzen nicht dadurch gefördert, daß dieses Aufgehen im Ganzen mit einem dumpfen unentwickelten Gefühl der persönlichen Aufgabe erkauft wird, sondern es wird nur dadurch auf seinen Gipfel gehoben, wenn jeder einzelne das religiöse Verhältnis zunächst in sich selbst zur individuellen Vollendung bewußtvoller Innerlichkeit zu führen bestrebt ist, um sich dadurch zu einem möglichst wertvollen Gliede des Ganzen zu machen. In diesem Sinne kann auch eine zeitweilige Unterschätzung des Kollektivismus für die Entwickelung von Vorteil sein, wenn sie die Kräfte desto konzentrierter der individualistischen Ausbildung aller einzelnen zuwendet; in einer folgenden Periode wird dann die kollektivistische Betätigung von einem desto höheren Niveau des individuellen religiösen Lebens aus, also um so fruchtbarer sich entfalten können. Der Glaube an eine persönliche Wahlfreiheit des Willens im indeterministischen aristotelischen Sinne kann ebenso wie der Glaube an individuelle Seelenfortdauer und Auferstehung als ein wirksames psychologisches Motiv zur Stärkung der individualistischen Richtung angesehen werden, und deshalb ist sein Wert für die Entwickelung des religiösen und sittlichen Bewußtseins, und damit der Kultur überhaupt für gewisse Perioden des Menschheitslebens, unbedingt zuzugestehen, ganz unabhängig von der Beantwortung der Frage, ob er wahr oder illusorisch sei.

Das Judentum hat die Aufgabe, den subjektiven Heilsprozeß auf der gegebenen Offenbarungsgrundlage zur Durchbildung zu bringen, nicht zu lösen vermocht; aber nicht deshalb ist ihm die Lösung dieser Aufgabe mißlungen, weil es nicht mit allen verfügbaren Mitteln nach ihrer Lösung gestrebt hätte, sondern weil sie unlösbar in sich war, weil sie den Widerspruch in sich enthielt, das religiöse Verhältnis zu seiner Vollendung zu führen auf einer prinzipiell untergeordneten Stufe des religiösen Bewußtseins, nämlich auf derjenigen der Heteronomie. Dieses Mißlingen verringert darum auch nicht das historische Verdienst des Judentums um

Digitized by Google

die Entwickelung des religiösen Bewußtseins der Menschheit; das erste Verdienst liegt schon darin, diese im Mosaismus noch gar nicht vorgesehene Aufgabe sich als Aufgabe zum Bewußtsein gebracht und in der Lösung dieses Problems ein Postulat des religiösen Bewußtseins erkannt zu haben, — das zweite größere Verdienst aber liegt darin, durch Erschöpfung aller Mittel und Wege die Unlösbarkeit des Problems auf der gegebenen Basis erwiesen und damit das Bedürfnis nach prinzipieller Überwindung dieser Stufe des religiösen Bewußtseins geweckt und gereift zu haben. Durch die erste Leistung gab das Judentum dem religiösen Bewußtsein der Mittelmeervölker diejenige Verinnerlichung und Vertiefung, welche die psychologische Vorbedingung für den Fortschritt zu einer höheren Stufe lieferte; durch die zweite Leistung gab sie ihm den Sporn und Stachel zum Erstreben und Erringen eines solchen Fortschrittes. Mit beiden Leistungen hat es aber auch in der Hauptsache seine weltgeschichtliche Mission erfüllt, und als die neue Stufe des Monotheismus mit Hilfe des Judentums erklommen war, da mußte das letztere verdorren und sich selbst mumifizieren, um sich zu konservieren, bis endlich die Wiederverflüssigung durch die Aufklärungsideen des 18. Jahrhunderts es seiner unvermeidlichen Selbstzersetzung entgegenführte. Es ist aber wohl zu beachten, daß diese beiden Leistungen nicht dem Mosaismus oder der Prophetenreligion, sondern wesentlich dem aus ihnen erwachsenen Judentum angehören, und zwar seine allereigensten Leistungen, nicht wie die Vergeistigung und Universalisierung des Monotheismus und die Ausbildung der Lehre vom immanenten göttlichen Geist (Wort, Weisheit) Entlehnungen aus anderen Kulturkreisen sind.

Faßt man alles bisher Erörterte zusammen, so darf man sagen, daß das Judentum ein mindestens ebenso wichtiges Glied in der israelitischen Religionsentwickelung bildet wie die Prophetenreligion oder der Mosaismus, und daß es eine schreiende historische Ungerechtigkeit ist, die Größe dieser Fortschritte über der einer durchgebildeten Nomokratie notwendig anhaftenden Überschätzung des Buchstabens und der heiligen Form zu verkennen. Wenn die zunehmende Umzäunung und Verschärfung des Zeremonialgesetzes als Veräußerlichung zu bezeichnen ist, so darf nicht vergessen werden, daß mit dieser notwendig aus dem nomokratischen Prinzip folgenden Veräußerlichung doch auch eine Verinnerlichung der Gesetzesreligion gleichen Schritt hielt, insofern der religiöse Individualismus sich gedrungen fühlte, das Prinzip der Gerechtig-

Digitized by Google

keit von dem äußeren Tun und Lassen auf das innere Gebiet der Gesinnung zu erweitern.

Eine solche Erweiterung war aus dem Gesichtspunkte der nomokratischen Werkgerechtigkeit freilich nur in dem Sinne möglich, daß die gute und böse Absicht, der Wille, der zufällig aus äußeren Gründen nicht zur Tat führte, selbst unter die Kategorie eines Werkes, wenn auch inneren Werkes, befaßt wurde. Zwar noch nicht das fleischliche Gelüste, wohl aber die Zustimmung der Seele zu demselben galt nunmehr als Sünde (z. B. der ehebrecherische Gedanke eines Weibes beim ehelichen Beischlaf als Ehebruch) und ebenso der Widerstand der Seele gegen das unfreiwillig aus dem fleischlichen bösen Trieb erwachende Gelüst als verdienstliches Werk. In demselben Sinne werden der Glaube als hingebendes Vertrauen auf Gott, und die Buße als Selbstzüchtigung der Seele zu verdienstlichen inneren Werken, während das zehnte Gebot die Bedeutung annimmt, daß jede Gedankensünde einer Tatsünde gleich stehe[1]) oder wohl gar noch schlimmer als diese sei, weil in jener der böse Trieb nicht wie in dieser seine Spannkraft entlädt und darum fortdauert. Durch diese Mithereinziehung der Gedankensünden und Gedankenverdienste in den Begriff der Gerechtigkeit wird dieser Begriff von äußerer Werkgerechtigkeit zu einer das äußere und innere Leben umfassenden Gerechtigkeit vertieft, und der Gesinnungsgerechtigkeit ein Platz neben und über der äußeren Werkgerechtigkeit erobert, was freilich die Erfüllung der Anforderungen der Gerechtigkeit nach einer anderen Seite ebenso erschwert wie die Umzäunung und Verschärfung der äußeren Gesetzlichkeit; es schadet dabei nicht, daß der Wert der Gesinnung zunächst selbst noch unter der Kategorie der Werkgerechtigkeit oder Gesetzmäßigkeit (Legalität) begriffen wird, es genügt zum Fortschritt, daß ihr ein Platz, und zwar ein Ehrenplatz im nomokratischen System errungen ist, von dem aus sie nach genügender Erstarkung imstande ist, dieses System aus den Angeln zu heben. Es mag schon an dieser Stelle der Hinweis darauf gestattet sein, daß man vor allem diesen Zusammenhang im Auge behalten muß, wenn man das Verhältnis von Judentum und Christentum richtig würdigen und sich das Verständnis offen halten will für den Punkt, an welchem das Heidenchristentum mit seiner Reform einsetzte; denn das Judenchristentum steht selbst noch ganz auf dem jüdischen Standpunkt der Werkgerechtig-

[1]) Matth. 5, 28.

Digitized by Google

keit mit Betonung der inneren Werkgerechtigkeit oder Gesinnungsgerechtigkeit gegenüber der äußeren.

Wenn die Steigerung der Anforderungen der äußeren Werkgerechtigkeit nach der zeremonialen Seite hin nur die selbstsüchtige Furcht und Sorge vermehrt, durch unzulängliche Gesetzeserfüllung und unwillkürliche Verstöße den Lohn der Gerechtigkeit einzubüßen und den nachteiligen Folgen der Ungerechtigkeit zu verfallen, so weckt das Betonen der inneren Gesinnungsgerechtigkeit eine geschärfte Aufmerksamkeit auf das sittliche Verhalten, ein gesteigertes Schuldbewußtsein bei der Wahrnehmung von der sittlichen Unzulänglichkeit der inneren Gesinnung, und dadurch ein erhöhtes Sühnebedürfnis, vertieft also wirklich das innere religiöse Leben des Geistes. Während die äußere Werkgerechtigkeit bei verschärfter Anspannung des nomokratischen Systems dem instinktiven sittlich-religiösen Gefühl sich immer mehr entfremdet, sachlich und inhaltlich immer bedeutungsloser und unverständlicher wird und die formelle Heteronomie immer schärfer als einziges Motiv vor das Bewußtsein stellt, führt die Vertiefung der Werkgerechtigkeit zur Gesinnungsgerechtigkeit nach entgegengesetzter Richtung; d. h. sie leitet den Menschen zu einer solchen inneren Erfüllung des göttlichen Willens an, welche er unmittelbar als gut und vernünftig, als mit dem Willen seines eigenen besseren Selbst übereinstimmend weiß und fühlt, so daß sich unvermerkt die Autonomie des sittlichen Bewußtseins mit der Heteronomie des göttlichen Willens mischt und bei fortschreitender Veredelung und Vertiefung schließlich an ihre Stelle setzt. Das Schuldbewußtsein bezieht sich alsdann nicht mehr bloß auf die heteronome Form des göttlichen Gebots, sondern gleichzeitig und in noch höherem Grade auf den Inhalt des geoffenbarten göttlichen Willens, welcher als der wahrhaft gute und allein richtige unmittelbar gewußt wird; ein solches Schuldgefühl ist natürlich ungleich tiefer, inniger und selbstloser, denn sein Schmerz richtet sich nicht mehr allein auf die nachteiligen Folgen des formell gestörten religiösen Verhältnisses, sondern auch und zwar vorzugsweise auf den Inhalt dieser Störung selbst, welche zugleich als Selbstentzweiung des eignen Willens empfunden wird.

Eine solche intensive Vertiefung und Verinnerlichung des Schuldgefühls beginnt schon bei den jüngsten kanonischen Schriften (Esra, Nehemia, Daniel und den jüngeren Psalmen) bemerklich zu werden und steigert sich bis zur christlichen Zeit beständig, wenngleich es in den unter hellenischem Einfluß stehenden Apokryphen

Digitized by Google

wenig hervortritt und in den mehr nationaljüdischen Schriften Hand in Hand geht mit einer extensiven Potenzierung des Schuldgefühls in bezug auf vollständige Erfüllung der heiligen Formen und Zeremonialvorschriften; der Ausdruck des intensiv und extensiv gesteigerten Schuldgefühls ist vieles Weinen, Beten, Trauern und Wehklagen in Sack und Asche, und dieser seelischen Buße reiht sich die leibliche des Fastens an. Der Intensität des Schuldgefühls entspricht die Stärke des Versöhnungsbedürfnisses oder Verlangens nach Wiederherstellung des gestörten religiösen Verhältnisses; aus der wachsenden Intensität des Versöhnungsbedürfnisses ergeben sich dann wiederum die zunehmenden Bemühungen des Judentums, durch ein geordnetes System von Sühnemitteln die Sühne oder die Zurückerlangung des Standes der Gerechtigkeit sicher zu stellen. Diesen subjektiven Heilsweg des Judentums haben wir nunmehr zu betrachten.

Gott mit seinem Hofstaat von Engeln fungiert als Richter über Tun und Lassen jedes Menschen, und führt Buch über jede Handlung desselben; mit jedem neuen Jahr beginnt er eine neue Seite des Buches, und nach dem Tode wird dem Menschen das Protokoll zur Anerkennung vorgelesen. Der Gerichtshof spricht entweder schuldig oder nichtschuldig aus; im ersteren Falle verdammt er den Verklagten, im letzteren spricht er ihn frei oder erklärt ihn für gerecht. Es kommt also alles darauf an, vor Gott gerecht zu sein, oder vor dem Gericht Gottes gerechtgesprochen oder gerechtfertigt zu werden. Gerecht ist man in bezug auf jede Handlung oder Unterlassung, welche das Gesetz erfüllt, schuldig in bezug auf jede, welche gegen das Gesetz verstößt; das Verhalten des Menschen zum Gesetz ist die einzige Richtschnur für Gottes Verhalten zu ihm, für Gottes Wohlgefallen oder Mißfallen an ihm. Gerecht schlechthin, oder gerecht in bezug auf die Summe seiner Handlungen und Unterlassungen kann nach diesen Voraussetzungen strenggenommen nur derjenige sein, der in bezug auf jede einzelne seiner Handlungen und Unterlassungen gerecht befunden wird; ein solcher heißt ein vollendeter Gerechter, während umgekehrt der mit jeder seiner Taten gegen das Gesetz Verstoßende ein vollendeter Frevler heißt. Aber der vollendete Gerechte ist ein Ideal, welches in der Wirklichkeit nur annähernd vorkommt; auch die sogenannten „vollendeten Gerechten" haben leichte Sünden begangen, und doch kommen selbst solche annäherungsweise Gerechte in jeder Generation nur als einzelne Ausnahmen vor. Die große Masse des Volkes gehört zu jenen Mittleren, die weder

Digitized by Google

vollendete Gerechte noch vollendete Frevler sind; aber Mittlere heißen sie nur in der Frist bis zum Gericht Gottes über sie, denn das Gericht kann nur verdammen oder gerechtsprechen, aber nichts drittes.[1]) Die Forderung der Gesetzesreligion geht dahin, daß jeder einzelne und dadurch das ganze Volk gerecht im strengsten Wortsinn sei, und der Mosaismus suchte die Verwirklichung dieser Forderung durch die Fiktion aufrecht zu erhalten, daß die Heiligen Gottes nur unabsichtliche Verstöße gegen das Gesetz begehen; das Judentum läßt diese Fiktion stillschweigend fallen und erkennt an, daß wir allzumal Sünder sind, vernichtet aber damit zugleich die theoretische Grundlage und die praktische Brauchbarkeit der Gesetzesreligion und vermag nur durch ein künstliches Gebäude inkonsequenter Hilfshypothesen sich die so aufgedeckte Unhaltbarkeit des Prinzips zu verschleiern.

Dieser Hilfshypothesen sind vier: erstens wird angenommen, daß durch eine äquivalente göttliche Strafe jede einzelne Schuld getilgt, d. h. aus dem Schuldbuche ausgelöscht, und der Schuldige in den *status integritatis* restituiert werde; zweitens, daß der Lohnanspruch, welcher durch jede einzelne Erfüllung des Gesetzes auf Grund der an dasselbe geknüpften göttlichen Verheißung erworben wird, zugleich ein Verdienst in sich schließe; drittens, daß die durch Strafe noch ungesühnten Schuldposten durch entsprechende Verdienstposten kompensiert werden können, so daß die Gerechtsprechung oder Verdammung nicht aus den einzelnen Handlungen und Unterlassungen, sondern aus der Bilanz des ganzen Lebens erfolgt; viertens, daß das Defizit in der Gerechtigkeitsbilanz eines Menschen durch einen Überschuß in der Bilanz eines andern, ebenso wie ein Manko in dem Strafleidenskonto des einen durch ein Surplus in dem Leidenskonto des andern vermittelst einer aus Gnaden von Gott geübten Kompensation ausgeglichen werden könne. Es ist klar, daß jede dieser Annahmen einen Widerspruch gegen das Prinzip der Gesetzesreligion enthält.

Mag die Strafe nun als *talio*, oder mag sie als Vollzug der dem Gebot hinzugefügten Drohung betrachtet werden, immer kann sie doch höchstens den objektiven Bestand der sittlichen Weltordnung, aber nimmermehr als Strafe ohne weiteres auch schon den sittlichen subjektiven Zustand des Schuldigen *in integrum* restituieren; der Ungerechte und Frevler bleibt seinem Charakter und seiner Gesinnung nach ein Ungerechter und Frevler, gleichviel, ob er Strafe

[1]) Matth. 13, 49—50; 25, 31—34 u. 41 u. 46.

Digitized by Google

erduldet oder nicht. Die Annahme, daß das äußerliche Erleiden der Strafe die Schuld tilge und in den Zustand der Gerechtigkeit zurückversetze, entstammt aus der alten vorprophetischen Zeit, wo das ganze Verhältnis noch rein äußerlich aufgefaßt und der Unterschied zwischen *culpa* und *dolus* noch nicht geahnt wurde; sie ist als schreiende Inkonsequenz stehen geblieben im Judentum, wo die Gerechtigkeit nicht nur die äußere Werkgerechtigkeit, sondern auch die innere Gesinnungsgerechtigkeit umfaßt. Die strenge Schlußfolgerung aus dieser Annahme wäre die, daß der Tod als der Sünde höchster Sold auch jede Schuld sühnt, daß man also nur gestorben zu sein braucht, um vor Gott als Gerechter hinzutreten; diese Sühnung aller Schuld des einzelnen durch den Tod ist auch ganz ernst gemeint für die prophetische und mosaische Weltanschauung, wo der Tod die Vernichtung des Lebens und Daseins bedeutet; sie würde aber der jüdischen Weltanschauung ihre Kreise verwirren, da dann von einem Gericht nach dem Tode überhaupt nicht mehr die Rede sein könnte. Die letztere nimmt daher an, daß durch den Tod nur eine einzige Todsünde des Sterbenden gesühnt wird, alle übrigen Sünden des Lebens aber ungesühnt bleiben.

Die Erfüllung seines Gesetzes ist etwas, was der Schöpfer von seinem Geschöpf zu erwarten schlechthin berechtigt ist, und das Geschöpf ist schlechthin und bedingungslos verpflichtet, das göttliche Gebot zu erfüllen; nur unter dieser Voraussetzung ist das Prinzip der Heteronomie formell haltbar, nur auf ihr ist es erbaut. Wenn Gott an die Erfüllung des Gebotes obendrein noch Lohnverheißung geknüpft hat, so hat er das aus freier Gnade getan, um der Schwachheit des menschlichen Willens durch ein die Wahlentscheidung erleichterndes Motiv zu Hilfe zu kommen; das Judentum weiß sehr wohl, daß man das göttliche Gebot eigentlich nicht im Hinblick auf den Lohn, nicht um des verheißenen Lohnes willen erfüllen soll, sondern aus reinem uneigennützigem Gehorsam gegen Gottes Willen, und macht zur Erhärtung dieser Wahrheit darauf aufmerksam, daß Gott bei den meisten Geboten den besonderen Lohn nicht angegeben habe, um nicht dadurch zur Lohnsucht zu verleiten.[1]) Handelt der Mensch bloß aus Lohnsucht dem Gesetze

[1]) Bei vielen Arten von Leiden hat übrigens die Tradition diesen Mangel ergänzt; so gilt es z. B. als feststehend, daß Schlangenbiß die Strafe für Unzucht, Gelbsucht für grundlosen Haß, Armut und Niedrigkeit für Überhebung, Halsbräune für Verleumdung ist, während der Aussatz für elf verschiedene Sünden als Strafe eintreten kann.

Digitized by Google

gemäß[1]), so hat er seinen Lohn dahin[2]); handelt er aus Gehorsam gesetzesgemäß, so tut er nicht mehr und nicht minder als seine Schuldigkeit, und erhält den Lohn aus Gnaden obendrein, ohne auf solchen je einen Rechtsanspruch geltend machen zu können. Diese Auffassung, wie sie allein der Gesetzesreligion gemäß ist, kann es nie zur Kompensation gerechter und ungerechter Taten kommen lassen; denn das Gerechtsein ist bloß das geforderte Minimum, die Privation der Ungerechtigkeit, also nicht ein positiver konträrer Gegensatz, und ein einziger Verstoß gegen das Gesetz hebt den Stand der Gerechtigkeit für diesen bestimmten Menschen ebenso sicher auf wie tausend Verstöße.

Das Judentum braucht aber die Kompensation, um den Widerspruch zwischen dem Prinzip der Gesetzesreligion und der Wirklichkeit zu verdecken; es konstruiert demnach zunächst einen Rechtsanspruch des Menschen auf Lohn und wandelt diesen dann ebenso in ein persönliches Verdienst um, wie es die Strafe in eine Tilgung der Schuld umgewandelt hatte. Der Rechtsanspruch auf Lohn ergibt sich auf doppeltem Wege: einerseits aus der Gewöhnung an die Auffassung der göttlichen Strafe als einer von der Gerechtigkeit geforderten Vergeltung und aus der Subsumtion des Lohnes unter den Begriff der vergeltenden Gerechtigkeit nach Analogie der Strafe, und andererseits aus der Anschauung, daß die präexistente Seele wider Willen in den Leib gesperrt und mit dem bösen Trieb behaftet ist, für welche Schädigung ihres Zustandes Gott ihr billigerweise eine Entschädigung, Schadloshaltung oder Vergütung schuldet, wenn sie gleichwohl des bösen Triebes Herr bleibt. Um die Kompensation und Bilanz-Aufstellung zu ermöglichen, müssen also Gesetzeserfüllung und Gnadenlohn zu einer Leistung und Gegenleistung herabgesetzt werden, und dann noch die Verwechselung von äußerem Lohnanspruch und innerem Verdienst hinzukommen; damit wird dann jene Hilfshypothese der Gerechtigkeitsbilanz gewonnen, welche der jüdischen Sittlichkeit jenen widerlichen Charakter eines mechanischen Rechenexempels, eines kleinkrämerischen Schachers zwischen Mensch und Gott aufdrückt.

Aber dieser Schacher führt dennoch nicht zu dem Ziele, dem Menschen Beruhigung über den Stand seines Kontos im „Buche des Lebens“ zu gewähren; denn wie sorgsam und peinlich er auch die ihm bekannten Schuld- und Verdienstposten konform mit Gott

---

[1]) Hiob 1, 8—12 („nicht umsonst“, vgl. V. 9). [2]) Matth. 6, 2 u. 5.

buchen möge, so bleiben doch zu viele Einzelposten bei dieser Rechnung ihm unbekannt, und grade in diesen liegt die Entscheidung. Es bleibt ihm deshalb trotz alles Rechnens nichts übrig, als sich der göttlichen Gnade anheimzugeben, die zwar formell frei ist („Er erbarmt sich, wessen er will"), aber sachlich mit der Gerechtigkeit nicht in Widerspruch treten kann.

Um die Diskrepanz zwischen erbarmender Vergebungsgnade und Gerechtigkeit in Gott auszugleichen, wird von der individualistischen Frömmigkeit eine Anleihe bei der kollektivistischen Auffassung des religiösen Verhältnisses gemacht. Gott führt Buch über die einzelnen Volksglieder schließlich doch auch zu dem Zweck, um aus allen Einzelbilanzen die Generalbilanz zu ziehen und aus dieser zu entnehmen, wie er sich dem ganzen Bundesvolk gegenüber zu stellen hat. In der Generalbilanz müssen sich notwendig die positiven und negativen Einzelbilanzen kompensieren; es lag nahe, dieser Kompensation auf die Einzelbilanz eine gewisse Rückwirkung zu gestatten. Das Alte Testament bot Beispiele genug, daß Gott durch die Bitte eines Propheten seinen Zorn gegen das Bundesvolk hatte besänftigen lassen, — nach jüdischer Auffassung offenbar nur darum, weil er auf die überwiegende Gerechtigkeit dieses Einen geblickt hatte. So ist denn das überschießende Verdienst der Gerechten der Wegzeiger für Gottes Gnade, wie sie dem einzelnen den negativen Stand der Wage ausgleichen kann, ohne mit der Gerechtigkeit in Konflikt zu kommen. Nicht minder gab die Lehre vom leidenden Gottesknecht einen wichtigen Anhalt, um das über ihre Schuld erduldete Leiden der Gerechten jenen anderen als Strafleiden gutzuschreiben, welche in ihrem Leben kein ihrer Schuld äquivalentes Maß der Strafe erlitten hatten; insbesondere durfte der Tod der Gerechten, die keine Todsünde begangen hatten, als Sühne auf das Konto anderer übertragen werden, welche mehr als eine Todsünde zu büßen hatten.

Die überwiegende Gerechtigkeit der Väter wird so zu einem Schatz von Verdiensten für die Söhne; der tätige und leidende Gehorsam der wenigen vollendeten Gerechten wird zur Quelle göttlicher Gnade für die Generation, in welcher sie leben, und für ihre Nachkommen. Die Ergänzung der eignen Gerechtigkeit erfolgt also durch die überschießenden Verdienste hochfrommer Volksgenossen oder heiliger Ahnen; die Zugehörigkeit zum Volke und die Abstammung von heiligen Ahnen ist Bedingung für diese Ergänzung. Die rein jüdische Geburt ist sonach die Hauptsache

Digitized by Google

zur Erlangung der göttlichen Gnade, und die Anwartschaft des Juden auf dieselbe ist um so sicherer, je reiner sein Adel, d. h. seine Abstammung von den heiligen Patriarchen und den gerechten Vorfahren ist. Wo das Pochen auf persönliche Gerechtigkeit auf Grund wohlgeführter Abrechnung verstummen muß und auf die göttliche Gnade zurückgegangen wird, da tritt die nationale Beschränktheit der jüdischen Religion wieder in der abstoßendsten Gestalt hervor; die Heiden haben gar kein Teil an dieser Gnade, auch wenn sie strenge Proselyten werden, und die Juden aus Mischehen nur nach Maßgabe des in ihnen enthaltenen rein jüdischen Blutes. Aber bei alledem ruhte doch diese Ergänzung der eignen Gerechtigkeit durch fremde nicht nur auf der Fiktion der Kompensation von Gesetzeserfüllung und Gesetzesverletzung, nicht nur auf der Fiktion der Übertragbarkeit von Verdienst und Schuld unter verschiedenen Personen, sondern auch auf der Fiktion, als ob die „vollendeten Gerechten" wirklich vollendete Gerechte, d. h. sündlose Menschen wären und gewesen wären, — als ob ferner die Geschlechter der Vergangenheit, über deren Gottlosigkeit die Propheten so laut klagten, gerechter gewesen wären als diejenigen der Restaurationszeit, wo Abgötterei und Götzendienst kaum noch vorkam und das Gesetz so eifrig studiert und geübt wurde!

Dieses stellvertretende Leiden und diese stellvertretende Gerechtigkeit waren schon für die Juden selbst der wundeste Punkt ihrer religiösen Weltanschauung, weil er die Unzulänglichkeit aller Mittel zur persönlichen Erlangung der Rechtfertigung vor Gott bloßlegte und für diesen Mangel einen noch unzulänglicheren Ersatz bot; um wie viel mehr mußte dieser Schlußstein des Systems erst die Heiden vom Proselytentum abschrecken, wenn sie bis zum Verständnis dieses für sie ewig unersetzlichen Mangels hindurchdrangen! Hier ist der zweite Punkt, wo das Verständnis für das Verhältnis von Christentum und Judentum einzusetzen hat, insofern Paulus die stellvertretende Gerechtigkeit und das stellvertretende Leiden und Sterben des Propheten von Nazareth als gültig und wirksam zur Erlangung der göttlichen Rechtfertigungsgnade auch für die Heiden proklamierte, und damit das neben der Beschwerlichkeit des Zeremonialgesetzes schwerwiegendste Hindernis für den Übertritt zum jüdischen Monotheismus beseitigte.

In der Praxis stellt sich der jüdische Heilsprozeß etwas günstiger, als es nach seinen theoretischen Voraussetzungen scheinen sollte, und zwar deshalb, weil praktisch Buße und Liebes-

Digitized by Google

werke die Hauptrolle spielen, welche auf die Verinnerlichung und Veredelung des religiös-sittlichen Bewußtseins hinwirken. Aus der steten Ungewißheit und Sorge, ob man auch den Stand der Gerechtigkeit, d. h. eine positive Bilanz im Buche des Lebens besitze, folgt die beständige Furcht, daß der kleinste hinzutretende Verstoß gegen das Gesetz, die leichteste Gedankensünde für die Negativität der Bilanz entscheidend werden könne, und daraus wieder der Eifer, die kleinste Übertretung möglichst zuverlässig zu sühnen, ein Eifer, der sich grade bei den Frömmsten und Heiligsten in der übertriebensten Gestalt zeigt. Wem Gott wohlwill, dessen Sünden sühnt er durch Strafen, die er während des Lebens über ihn verhängt, damit dieselben nicht nach seinem Tode noch in der Gerechtigkeitsbilanz als Debet-Posten figurieren; man darf sich also über jedes hienieden erduldete Leid freuen als über eine Chance mehr, die himmlische Seligkeit zu erlangen, wie man umgekehrt durch jeden auf Erden vorweggenossenen Lohn seinen Anspruch auf himmlischen Lohn verringert sieht.[1]) Da man sich aber auf den Eintritt hinreichender irdischer Strafen nicht verlassen kann, so muß man, um sicherer zu gehen, solche lieber selbst über sich verhängen, und diese selbstverhängte Strafe heißt Buße.

Die Buße beginnt mit der Demütigung, die im öffentlichen Bekennen der Schuld liegt; dieses öffentliche Bekennen schließt selbstverständlich das Wiedergutmachen einer an einem andern verübten Schädigung ein. Das erziehlich Wichtigste an der Buße ist jedoch, daß das selbstübernommene Strafleiden in den innerlichen Schmerz der Seele über den stattgehabten Widerspruch zwischen dem eigenen Willen und demjenigen Gottes verlegt wird; dieser innere Seelenschmerz wird zur einzigen Buße bei solchen Sünden, die selbst in der Sphäre der Innerlichkeit verblieben sind, während bei Tatsünden noch Kasteiung des Leibes durch Fasten, Trauern in Sack und Asche usw. hinzutritt. Die höchste Steigerung der Buße liegt in der freiwilligen opfermutigen Selbsthingabe der Person und des Lebens für das Gottesreich, in der Blutzeugenschaft des wahren Glaubens, oder dem Martyrium; die jüdische Geschichte hat dafür gesorgt, daß es an Gelegenheiten zur Betätigung solcher Bußgelüste selten gefehlt hat, und in dem Fanatismus des jüdisch-römischen Krieges ist in vielen belagerten Städten von den Besiegten die Selbstabschlachtung in Masse der Unterwerfung vorgezogen worden.

[1]) Matth. 6, 4 u. 6; Luk. 14, 12—14.

Digitized by Google

Wo aber die Buße sich in den gewöhnlichen Schranken hält, da gibt das Gewissen sich mit ihr als einziger Sühne nicht zufrieden, sondern dringt weiter auf Wettmachung durch Guttaten, und zwar durch solche Taten, die mehr als bloße Schuldigkeit zu sein scheinen, d. h. durch Liebeswerke.[1]) Freilich ist auch die Nächstenliebe vom Gesetz geboten, und darum sind auch die Liebeswerke als Gesetzeswerke zu bezeichnen; aber das instinktive Gefühl sagt, daß sie positiv wertvoller sind als die Werke der Gerechtigkeit im engeren Sinne, daß die Erfüllung der Gebote schwerer und relativ verdienstlicher ist als die der Verbote. So entwickelt sich die jüdische Wohltätigkeit in einer kaum wo anders erreichten Großartigkeit; aber das Prinzip der Werkgerechtigkeit setzt selbst diesen edelsten Trieb des Judentums zu einem rechnungsmäßigen Geschäft herab, zu einer Assekuranzprämie, die der Wohlhabende bei der himmlischen Versicherungsanstalt einzahlt, um sich vor Schaden zu wahren, um sein irdisches Gedeihen zu sichern[2]), und dereinst nach dem Tode das Versicherungskapital der ewigen Seligkeit zu erheben. Im Gegensatz zu den unsicher angelegten irdischen Schätzen gilt der durch Almosen und Wohltätigkeit angehäufte Schatz im Himmel[3]) ausdrücklich als ein Kapital, dessen Zinsen man schon hienieden genießt, in dessen direkten Vollgenuß man aber erst jenseits eintritt.

Selbstverständlich kommt es zu solcher Kapitalansammlung von Verdiensten nicht, wenn nicht durch pünktliche Erfüllung aller Gesetzesvorschriften der vorzeitige Verbrauch derselben zu immer neuen Kompensationen vermieden wird; die Liebeswerke haben also nur dann sühnende und erlösende Kraft, wenn die sorgsamste Gesetzeserfüllung ihnen zur Seite geht, zu welcher selbstverständlich auch der Vollzug der vorgeschriebenen Opfer gehört. Daß in dieser Gesetzeserfüllung auch selbst wieder ein Verdienst gesehen wird, ist eine Inkonsequenz, die fast unvermeidlich scheint, wo die Liebeswerke selbst unter die Kategorie der Gesetzeswerke fallen, und die um so begreiflicher wird, wenn man bedenkt, was die Anforderung sagen will, nicht nur gegen keines der 248 Gebote und 365 Verbote der Thora, sondern auch gegen keines der ungleich größeren Zahl von traditionellen Ge- und Verboten zu verstoßen. Es bedarf dies in der Tat in jedem Augenblick und in jeder Lage des Lebens einer so geschärften Aufmerksamkeit,

---

[1]) Dan. 4, 24; Tob. 4, 7—12. [2]) Spr. 19, 17. [3]) Matth. 6, 19—20; Sir. 29, 13—17.

Digitized by Google

daß man dieselbe wohl als verdienstlich bezeichnen kann; es bedarf aber außerdem auch eines gewissen Wohlstandes, um alle vorgeschriebenen Vorsichtsmaßregeln beobachten zu können, und vor allen Dingen einer umfassenden Gesetzeskenntnis, wie sie nur durch eingehendes Studium erworben werden kann. Darum hat jeder, der durch Mangel an Zeit oder Bildung verhindert ist, das schriftliche und mündliche Gesetz zu erlernen und seine Kenntnis in demselben immer neu aufzufrischen und zu befestigen, keine einigermaßen gegründete Aussicht, ein Gerechter zu werden; nur die Schriftgelehrten und ihre Schüler sind religiöse Menschen im eigentlichen Sinne des Wortes, nur sie bilden die engere Gemeinde der Frommen und Heiligen, und ihr Gesetzesstudium fällt selbst unter den Begriff eines verdienstlichsten Gesetzeswerkes, wofern es nicht gar, als Versenkung in Gottes Wort, das verdienstlichste von allen ist.

Hier zeigt sich deutlich die Wendung zur aristokratischen Exklusivität, welche die jüdische Gesetzesgerechtigkeit nimmt; die Versöhnung des schuldbedrückten religiösen Bewußtseins wird auf lauter Bedingungen gestellt, die nur bei einer Minorität des Volkes gefunden werden können und deren Erlangung nicht in die Macht des einzelnen gestellt ist. Wohlstand und Bildung können zwar eher Strebensziele eines jeden genannt werden als Reinheit des Blutes und Adel der Abstammung; aber auch in dem Streben nach Wohlstand und Bildung kann doch in jedem Volke nur eine Minderheit reussieren, da der Erwerb von Bildung für sich und seine Kinder selbst wieder vom Wohlstand und dieser ebensosehr vom Glück und angeborenen Geschick als vom Fleiß bedingt ist. Nur der Wohlhabende kann in nennenswertem Maße Wohltätigkeit üben, nur er ist imstande, die vorgeschriebenen Opfer zu bringen und alle Vorsichtsmaßregeln der gesetzlichen Lebensweise streng zu beobachten, nur er findet die Muße zum dauernden Gesetzesstudium, welches eigentlich das ganze Leben und die ganze Arbeitskraft des Menschen absorbiert.[1]) Die Handwerker und Bauern von geringem Wohlstand, welche sich von früh bis spät mit der Gewinnung des täglichen Brotes plagen müssen, sind in jeder Hinsicht außerstande, die Buße für begangene Sünden durch positiv verdienstliche Werke zur ausreichenden Sühne zu ergänzen; wegen ihrer unvermeidlichen Laxheit in der Beobachtung des Zeremonialgesetzes gelten sie den besser Situierten, Strengfrommen als unrein, als Gegenstand der Verachtung.

[1]) Sir. 38, 25—39, 15.

Digitized by Google

Die Strengfrommen (oder Assidäer, wie sie zur Seleucidenzeit heißen) suchen darum sich möglichst von ihnen abzusondern, ähnlich wie die Juden von Beginn der Restauration an sich von den Samaritanern abgesondert hatten; sie bekommen von diesem Streben nach Absonderung den Namen Peruschim oder Pharisäer und repräsentieren als solche die Orthodoxie des wohlsituierten Mittelstandes ähnlich wie die Sadducäer die verweltlichte levitische Aristokratie. Nachdem die sadducäische Partei in dem von Herodes niedergeschlagenen Aufstand gebrochen war, behaupteten die Pharisäer, als der wohlhabende und gebildete Kern des jüdischen Volkes, die politische und religiöse Alleinherrschaft; von der armen und ungebildeten Masse des Volkes entfremdete sich das Pharisäertum immer mehr, je schärfer es sich in sich durchbildete. Den in materieller und intellektueller Hinsicht Armen, die doch nach der Gerechtigkeit hungerten und dürsteten, bot der Pharisäismus Steine statt Brot, und dies darf als der Hauptgrund dafür angesehen werden, daß in diesen mühseligen und beladenen Volkskreisen das seinen einfachen, ungestillten religiösen Bedürfnissen entgegenkommende Judenchristentum so willige Aufnahme und rasche Verbreitung fand.[1]) Die sadducäische Partei hatte sich durch ihre aristokratischen Laster, durch ihre selbstsüchtige Stellenjägerei und ihre unwürdige Politik in den Augen des Volkes mehr und mehr diskreditiert, so daß ihr Sturz nicht bedauert wurde; die pharisäische Partei aber wußte dem armen und elenden Volke nur Mittel zur religiösen Versöhnung zu zeigen, die ihm unerreichbar blieben, und strafte es für dieses Elend obenein noch mit Verachtung.

Und dies alles in hochmütigem Pochen auf den Besitz eines Systems von Sühnemitteln, das auf lauter Inkonsequenzen und Widersprüchen beruhte und weit entfernt war, auch dem Bestsituierten irgend welche Zuversicht der errungenen Versöhnung mit Gott, der wirklichen erlangten Gerechtigkeit einzuflößen! In der Vielheit der Sühnemittel, in dem tastenden Suchen nach immer neuer Ergänzung derselben verrät sich am deutlichsten die Unsicherheit über den Wert jedes einzelnen; es bleibt ewig ungewiß, ob die persönliche Bilanz positiv sei oder nicht, und noch ungewisser, ob Gottes Gnade geneigt sein wird, ein vorhandenes Defizit durch Verdienste der Vorfahren oder zeitgenössischer Heiliger zu ergänzen. Die Massenhaftigkeit der äußeren gesetzlichen Vor-

[1]) Matth. 5, 3 u. 6; 11, 28.

Digitized by Google

schriften und die Peinlichkeit des Fahndens auf Gedankensünden kommen zusammen, um das Streben nach vollkommener Gesetzeserfüllung zu einem aussichtslosen zu machen, und die Versöhnungslehre bewegt sich in dem Widerspruch, daß unter Umständen, welche die einfache Bewahrung des Standes der Gerechtigkeit für menschliche Kräfte unmöglich machen, es doch möglich sein soll, ein Maß von Werkgerechtigkeit zu verwirklichen, welches einen zur Kompensation von Sünden verfügbaren Überschuß liefert.

In der beständigen Furcht vor dem Eintritt der Stunde der Abrechnung, welche das Judentum durchzieht und es zu keiner reinen Freudigkeit des religiösen Verhältnisses kommen läßt, vollzieht sich die Selbstverurteilung der Gesetzesreligion, bekundet sich im letzten Resultat der Widerspruch, der im Prinzip schon drinsteckt, der Widerspruch zwischen der göttlichen Forderung menschlicher Gesetzesgerechtigkeit und der menschlichen Unfähigkeit zur Erfüllung dieser Forderung. Und doch kann vom Standpunkt der Heteronomie aus nichts anderes und nichts geringeres gefordert werden als die Gemäßheit des menschlichen Verhaltens zum offenbarten göttlichen Gesetz, kann die Integrität des religiösen Verhältnisses und deren Wiederherstellung nach eingetretener Störung auf keiner anderen Grundlage errichtet werden als auf der Gesetzesgemäßheit oder Gerechtigkeit der Werke und Absichten. Erweist sich also die Gerechtigkeit als eine zur Gewinnung der Versöhnung unbrauchbare Basis, so hat damit das Prinzip der Heteronomie selbst seine Abdankung dekretiert.[1])

In dem Judentum zur Zeit Christi war bei aller Begeisterung für die Wahrheit des jüdischen Monotheismus doch die Überzeugung von der Hoffnungslosigkeit des menschlichen Versöhnungsstrebens, d. h. von der Unerreichbarkeit der Gerechtigkeit, sehr verbreitet, und grade die besten und edelsten Geister jener Zeit waren tief durchdrungen davon, daß auf diesem Wege das Ziel der religiösen Sehnsucht nicht zu erreichen sei, daß die Welt zum Untergange reif sei und darum die große Weltkatastrophe nicht mehr lange ausbleiben könne, wenn man nicht an der göttlichen Weltregierung völlig irre werden solle.[2]) Wenn das Judentum sich später selbstzufrieden in seinen beschränkten Ideenkreis einspann, nicht ohne denselben geflissentlich noch mehr zu ver-

---

[1]) Vgl. zu diesem Abschnitt: Ferd. Weber, „System der altsynagogalen palästinischen Theologie". [2]) Matth. 24, 22.

Digitized by Google

engern und zu verkümmern, so war das wesentlich der Ausdruck eines nationalen Selbsterhaltungstriebes, der sich krampfhaft gegen die nichtnationalen Neuerungen abschloß und eigensinnig auf das von den Vätern Überkommene versteifte. Von der Zerstörung des Tempels bis zu Moses Mendelssohn hat das Judentum nicht gelebt, sondern in Erstarrung gelegen, und aus dieser Erstarrung ist es nur erwacht zu dem Auflösungsprozeß, der mit seinem Tode enden muß.

c) Reformversuche innerhalb der Gesetzesreligion.

Bevor das Ungenügende der bestehenden Zustände auf die Unzulänglichkeit des in ihnen sich darlebenden Prinzips geschoben und die Überwindung dieses Prinzips durch Erfassung eines höheren als die zu lösende Aufgabe anerkannt wird, müssen naturgemäß alle Versuche erschöpft sein, durch Reformen innerhalb der vorgefundenen prinzipiellen Basis bessere Zustände herbeizuführen. Was sich innerhalb des orthodoxen Pharisäismus am unangenehmsten fühlbar machte, war erstens die Überschätzung des Buchstabens gegenüber dem Geist der Gesetze, zweitens der geistliche Hochmut auf die dem gemeinen Volke überlegene Werkgerechtigkeit des Schriftgelehrtentums, welche sich sehr wohl mit übertriebener Bußübung psychologisch vereinigen läßt, drittens ein fanatischer Eifer fürs Gesetz und ein rücksichtsloser Rigorismus in seiner Durchführung, der bei der geringsten Meinungsverschiedenheit sofort zu erbitterten Streitigkeiten führte, und viertens eine nationale Engherzigkeit, welche in Verbindung mit den vorbenannten Punkten auf Proselyten abschreckend wirken und daher die friedliche Verallgemeinerung des jüdischen Gottesreiches erschweren mußte.

Gegen diese Fehler kehrte Hillel seine reformierende Tätigkeit im ersten vorchristlichen Jahrhundert. Er suchte den Geist der Gesetze gegen den Buchstaben derselben ins Feld zu führen, und setzte als Präsident des Synedriums mehrere Abänderungen von juristischen Vorschriften des Pentateuchs durch, deren Wortlaut unter den veränderten sozialen Verhältnissen zu widersinnigen Folgen geführt hatte. Er kehrte den höheren Wert der inneren Gesinnung gegen denjenigen der äußeren Werke hervor und stellte an die Spitze seiner Lehre als Inbegriff des Judentums solche Gesetzesvorschriften, welche für die Moralität der Gesinnung grundlegend sind; er drang also mit anderen Worten darauf, die Fröm-

Digitized by Google

migkeit in jener Sphäre der Innerlichkeit des religiös-sittlichen Bewußtseins zu suchen, wo die in der äußerlichen Werkgerechtigkeit liegende Versuchung zum unwahren, heuchlerischen Prunken ausgeschlossen bleibt. Er drang vor allem auf Friedfertigkeit, Sanftmut, Milde und brüderliche Eintracht, und gab in dieser Hinsicht ein leuchtendes Vorbild, welches durch den ungewöhnlich hohen Grad seiner Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung an buddhistische Typen erinnert. Für die Universalisierung des jüdischen Gottesreiches suchte er endlich dadurch zu wirken, daß er den Proselyten die Aufnahme möglichst erleichterte, daß er ihnen als wesentlichen Kern des Judentums nur seinen monotheistischen und humanistischen Inhalt zeigte und bemüht war, das Prinzip der heteronomen Autorität als im durchgehenden, inhaltlichen Einklang mit dem der vernünftigen Evidenz stehend darzustellen. Sein Einfluß wurde von dem späteren Judentum so hoch gestellt, daß er nächst Esra als die hervorragendste Gestalt in der nachexilischen Geschichte galt, und seine Gestalt wurde zum Mittelpunkt eines Legendenkranzes, der darauf abzielt, seine liebreiche Milde, Sanftmut, selbstbeherrschungsvolle Friedfertigkeit, selbstverleugnende Demut, Uneigennützigkeit, Wohltätigkeit, sein Gottvertrauen und seine Herzensfrömmigkeit anschaulich zu schildern und zu idealisieren. Hillel repräsentiert den Typus des Pharisäers, wie das spätere Judentum sich einen solchen denkt, und in der Tat ist er Pharisäer durch und durch, nur daß er die liebenswürdige ideale Seite des Pharisäertums darstellt, wie die in den synoptischen Evangelien geschilderten Pharisäer dessen realistische Verkörperung, wie sie sich dem Auge des damaligen Beschauers im Durchschnitt darbot.

Hillel war Pharisäer in seiner Stellung zum Gesetz, sowohl was dessen Erfüllung, als was dessen Studium und Auslegung betraf. Wenn er die höchsten Grundsätze der Sittlichkeit in den Vordergrund stellte, so war er ebenso weit wie Philo davon entfernt, die Mißachtung der kleinsten Gesetzesvorschrift entschuldigen zu wollen; wenn er den Geist des Gesetzes über seinen Buchstaben stellte, so tat er das nicht, um den Inhalt der heteronomen Offenbarung aus anderen Prinzipien zu korrigieren, sondern um diesem Inhalt zur vollen Anerkennung und zur wahren Verwirklichung zu verhelfen. Derselbe Hillel, der es unternahm, einem Proselyten den ganzen Inhalt des Gesetzes zu lehren in der Frist, welche derselbe auf einem Beine zu stehen vermochte, derselbe Hillel stellte die sieben Deutungs- oder Auslegungsregeln der heiligen Schrift

Digitized by Google

auf, welche den Grund zu der späteren silbenstecherischen und buchstabenklaubenden talmudischen Dialektik gelegt haben, und war so weit davon entfernt, die mündliche Überlieferung nach Art der Sadducäer hinter das geschriebene Gesetz zurückzustellen, daß er vielmehr die erstere aus dem Reminiszenzenschatz der babylonischen Judenkolonie beträchtlich vermehrte. Von der pharisäischen Orthodoxie wurde nämlich das mündliche Gesetz ebenso wie das schriftliche auf die Offenbarung Gottes an Moses zurückgeführt, und wenn auch dem geschriebenen ein theoretischer Vorrang zugestanden wurde, so kehrte sich das Verhältnis in der Praxis gradezu um, weil das mündliche Gesetz erst dem geschriebenen die erforderliche konkrete Bestimmtheit gab. Die Sadducäer hingegen bestritten den göttlichen Ursprung des mündlichen Gesetzes und sahen in dieser Umzäunung und Verschärfung menschliche Zutaten und „Aufsätze" zum Gesetz, welche keine göttliche Autorität, sondern höchstens diejenige einer nationalen Sitte beanspruchen könnten.

Hillel verließ also den heteronomen Standpunkt des Judentums im Prinzip nicht, und deshalb blieb seine Reform auf eine Milderung der äußersten Schärfen und Härten beschränkt, ohne daß er imstande gewesen wäre, seine humane Voranstellung des Moralgesetzes vor das Zeremonialgesetz aus seinem Prinzip zu rechtfertigen. Der Sadducäismus aber war noch weniger zu einer Reform befähigt; denn ein Rückgang auf das geschriebene Gesetz Moses hätte doch nur das Übel verringert, ohne es gründlich abzustellen, und dafür wäre die Vertiefung und Verinnerlichung des religiösen Bewußtseins mit in den Kauf gegeben, durch welche das Judentum über den Mosaismus hinaus fortgeschritten war. Es steckt in Hillel ein Stück schüchterner Rationalismus mit einem Stück weichmütiger Sentimentalität gemischt; wäre er wirklich der Mann gewesen, um durchgreifende Reformen zu ersinnen, so würde seine sanftmütige Leisetreterei ihn doch gehindert haben, die rücksichtslose Energie zu entfalten, die zur Durchführung solcher unerläßlich ist. Hillels Lehre würde kaum unter die Reformversuche des Judentums zu zählen sein, wenn sie nicht als unmittelbarer Vorläufer des Judenchristentums und als eine der wichtigsten Entstehungsursachen desselben zu betrachten wäre.

Die Anhänger Hillels waren sehr in der Minderheit gegen die Anhänger der strengen, rigoristischen und fanatisch-nationalen Richtung, an deren Spitze bei Hillels Lebzeiten sein Vizepräsident Schammai stand; nach Hillels Tode genoß zwar seine Person und

Lehre ein sehr großes, stets wachsendes Ansehen, aber in der Praxis blieben die schammaitischen Grundsätze maßgebend, welche durch die geschichtliche Situation Judäas ohne Zweifel begünstigt wurden. Die Friedensliebe der Hilleliten, in welcher sie sich mit der politischen Transaktionsneigung der Sadducäer begegneten, mutete bei den steten Bedrückungen des Volkes von außen dem Nationalgefühl allzuviel Selbstverleugnung zu, als daß nicht die Schammaiten leichtes Spiel gehabt hätten, dieselbe als feige Schwäche und charakterlose Nachgiebigkeit zu verdächtigen und als Preisgebung nationaler Güter und streng-religiöser Grundsätze zu brandmarken. Der extreme Flügel der schammaitischen Pharisäer hieß Zeloten, weil er sich durch einen Eifer auszeichnete, welcher der Stimme der Klugheit kein Gehör mehr gab, sondern entweder das Gottesreich auf Erden politisch verwirklichen, oder die Märtyrerkrone und mit ihr die sichere Anwartschaft auf die Auferstehung zum ewigen seligen Leben erwerben wollte. Die Hilleliten waren für geduldiges Ertragen der göttlichen Fügung und für Beschwichtigung des göttlichen Zornes durch erhöhte Frömmigkeit und Gerechtigkeit, die Zeloten für Widerstand um jeden Preis, die Schammaiten für kluges Ausharren und Losschlagen zur rechten Zeit, die Sadducäer für schlaues Lavieren und Diplomatisieren zur Erzielung gelegentlicher Konzessionen.

Die Zeloten bildeten Freischaren gegen die Römer, welche natürlich vom Raub lebten, und durch ihre Verwilderung den Haß der Nachbarvölker gegen das Judentum noch höher steigerten; wie die Zeloten den Mordstahl gegen die Unterdrücker und nicht minder gegen die mit diesen befreundeten Sadducäer kehrten, so entstanden um den Anfang der 60er Jahre n. Chr. in vielen Städten, wo Juden und Heiden zusammenwohnten, Judenmassakres und förmliche Rassenkämpfe. Alle Zelotenaufstände zielten auf nichts anderes als auf Herstellung des jüdischen Gottesreiches ab, und darum war das Volk stets bereit, die Führer derselben, die kriegerischen Begründer des Gottesreiches, als Messias zu begrüßen und zu verehren; die römischen Landpfleger hatten mit diesen Zelotenscharen, unter denen sich die von Eleasar ben Dinai und Alexander geführten auszeichneten, einen harten Guerillakrieg zu führen, lange bevor der allgemeine Aufstand begann. Durch einen Synedrialbeschluß i. J. 67 n. Chr. wurde in achtzehn Vorschriften die Absonderung des Judentums von den Heiden über das bisher übliche Maß verschärft; in diesem definitiven Sieg der Schammaiten über die Hilleliten kam die offizielle Reaktion der jüdischen

Digitized by Google

Kirche gegen die wachsende Feindseligkeit des Heidentums zum Ausdruck, welche für das praktische Verhalten des ganzen späteren Judentums bestimmend blieb, und durch die christlichen Verfolgungen in ihrem Fortbestand bestärkt wurde.

Je unwahrscheinlicher der Sieg der jüdischen Patrioten über die römische Weltmacht nach Maßgabe der politischen Machtverhältnisse war, desto sicherer hoffte die wundergläubige Zeit auf ein direktes Eingreifen Jahos; je unerträglicher die Lage der Juden wurde, desto glühender wurde die Sehnsucht nach baldigem Eintritt dieser wunderbaren Erlösung, desto kühner die Erwartung auf die nahe bevorstehende Verwirklichung des Gottesreiches der Endzeit. Wie im jüdischen Vorstellungskreise das irdische und das jenseitige Vollendungsreich etwas unklar durcheinander schwammen, so auch in den Erwartungen der verschiedenen Parteien und Richtungen; die auf die unwiderstehliche Siegesgewalt eines begeisterten religiösen Befreiungskrieges bauenden Zeloten dachten offenbar in erster Reihe an das irdische Vollendungsreich, — der mehr schwärmerisch veranlagte Teil des Volkes, welcher allein auf Gottes Wunderhilfe baute, hatte wohl mehr das jenseitige Vollendungsreich im Sinne, und erwartete die Vernichtung der feindlichen Heidenwelt von der kosmischen Katastrophe, auf welche die Gründung des neuen Himmels und der neuen Erde folgen sollte. Diese religiös-schwärmerische Richtung war nicht minder stark vertreten als die zelotisch-kriegerische; wie diese in dem rettenden Kriegshelden, so sahen jene in einem begeisterten und sie begeisternden Propheten den Messias. Daneben erstanden Propheten, welche zwar die unmittelbar bevorstehende Nähe des Gottesreiches verkündeten und zur Buße vor dem Gerichtstag aufforderten, aber bescheiden genug waren, die Ehre der Messianität für ihre Person abzulehnen und dem kommenden Größeren zu überlassen.[1]) Ein gewisser Theudas fand 400 Anhänger seiner Messianität[2]) und versprach denselben, sie trockenen Fußes durch den Jordan zu führen, wie Moses ihre Vorfahren durch das Rote Meer; eine Reiterschar des Landpflegers Fadus zersprengte diese Gemeinde i. J. 46 n. Chr. und brachte das Haupt des Schwärmers nach Jerusalem. Die herrschende Macht konnte kaum anders verfahren; denn wenn auch die wundergläubigen Schwärmer *bona fide* versicherten, daß das von ihnen erhoffte Gottesreich nicht von dieser Welt sei[3]), so hatten doch die Römer keinen Grund, solchen Versicherungen

[1]) Matth. 3, 2; Luk. 3, 15—16. [2]) Ap.-Gesch. 5, 36. [3]) Joh. 18, 36.

zu trauen, und wenn dieselben wirklich zeitweilig Glauben verdient hätten, so brauchte solche schwärmerische Bewegung nur eine hinreichende Anhängerschaft in ihre Kreise zu ziehen, um mit Sicherheit den Umschlag derselben in zelotische Tendenzen gewärtigen zu müssen. So tauchten überall Messiase auf, die alle mehr oder minder Anhänger fanden; jeder dieser Messiase mußte selbstverständlich, wenn er nicht sich selbst desavouieren wollte, die anderen als falsche Messiase bezeichnen und seine Anhänger vor denselben warnen.[1]) Die Erwartung selbst war so zweifellos, daß bei der Belagerung Jerusalems noch in den letzten Augenblicken vor der Katastrophe auf einen Wundereingriff des Himmels, auf ein Erscheinen des Messias aus den Wolken gerechnet wurde.[2])

Dieser Glaube an die Nähe des Gottesreiches mußte notwendig seine Rückwirkungen auf das gesamte religiöse Bewußtsein der ihm Anhängenden ausüben; wie der einzelne sich anders zum Leben stellt, wenn er weiß, daß er an einer unheilbaren Krankheit leidet, die ihn in kurzer Frist dem Tode überliefert, so stellt auch ein Volk sich anders zur Welt, wenn es „diese Zeit", die Periode des weltlichen Daseins im bisherigen Sinne, für ihrem Ende nahe gerückt ansieht. Die weltlichen Interessen verlieren an Kraft; man baut keine Pläne mehr auf die Zukunft, wenn man an keine Zukunft glaubt, man konzentriert alle seine Interessen auf die neue Zeitperiode, welche nach der großen Weltkatastrophe unter veränderten Verhältnissen anbrechen soll. Mit den weltlichen Interessen verlieren auch die Versuchungen zur Sünde an Kraft; der Glaube an das Weltende und den Anfang des Gottesreiches wird der motivationskräftigste Beweggrund zur Abkehrung des Sinnes von der Weltlichkeit zur Ewigkeit, zur Wandelung der Gesinnung von der Gottlosigkeit zur Gottesfurcht, zur Umänderung der Ungerechtigkeit in Streben nach Gerechtigkeit. Das Trachten nach dem vor der Tür stehenden Reiche Gottes, d. h. das Bemühen, zur Teilnahme an seinen Segnungen zu gelangen, und die Furcht, von ihm ausgeschlossen zu werden, rücken in den Mittelpunkt des religiösen Bewußtseins und liefern den Menschen den Impuls und das zureichende Motiv zu der Sinnesänderung, welche sie zur Teilnahme am Gottesreich würdig machen soll. Die Unzulänglichkeit der bloßen Heteronomie zur psychologischen Verwirklichung der prinzipiell geforderten Gerechtigkeit wird ergänzt durch

[1]) Matth. 24, 11 u. 23—24. [2]) Über die Zustände des jüdischen Staates, die Lage der politischen und religiösen Parteien, sowie über die Reformbestrebungen Hillels vgl. Graetz, „Geschichte des Judentums" Bd. III.

Digitized by Google

Wiederverstärkung des Eudämonismus; die Hoffnung auf jenseitigen Lohn und die Furcht vor jenseitiger Strafe, welche unzulänglich zur Überwindung aller Versuchungen erschien, so lange sie sich auf eine in unbestimmter Ferne liegende Zukunft bezog, erlangen eine praktische genügende Motivationskraft, indem sie sich auf ein in unmittelbare Nähe gerücktes Jenseits beziehen. Das Prinzip der Heteronomie bleibt unangetastet, nur die psychologische Motivationsfähigkeit der hinzugefügten transzendenten Drohungen und Verheißungen wird so gesteigert, daß die menschliche Wahlentscheidung vernünftigerweise jetzt nicht mehr anders als zugunsten des Gehorsams gegen das Gesetz ausfallen kann, wenn sie nicht des Menschen eigenes Wohl unheilbar schädigen soll.

Dies ist die gemeinsame Grundlage des Essäismus und des Judenchristentums; beide streben danach, dem Menschen unter den ausnahmsweisen Verhältnissen der Endzeit eine würdige Vorbereitung für das demnächst zu erwartende Gottesreich zu geben. Der Essäismus hofft zwar auf baldigen Anbruch des Gottesreiches, aber er weiß nichts von demselben; das Judenchristentum hingegen baut auf die erfreuliche prophetische Verkündigung (εὐαγγέλιον) Johannes des Täufers und Jesu, daß das Gottesreich wirklich vor der Tür stehe, und noch im Laufe der lebenden Generation hereinbrechen werde.[1]) Der Essäismus stellt deshalb ein System von Verhaltungsmaßregeln dar, welche dazu dienen sollen, einen höheren Grad von Reinheit und Gerechtigkeit zu erlangen, als das pharisäische System ihn zu verbürgen vermag; das Judenchristentum dagegen hält sich an die dem Volke geläufigen Grundzüge der jüdischen Weltanschauung und bringt nur diejenigen Modifikationen an denselben an, welche selbstverständlich aus dem Evangelium von der unmittelbar bevorstehenden Nähe des Reiches folgen, weil dieses Evangelium für sich allein motivationskräftig genug zur Herbeiführung der Sinnesänderung und Gesetzesgemäßheit erscheint, um jedes System von Reinheitsvorschriften, das über die allgemeine jüdische Sitte hinausgeht, überflüssig zu machen.

Das Judentum hat keine Priesterkaste, sondern nur einen Priesterstand, der durch größere Reinheit Jaho näher steht als das nichtpriesterliche Volk, ähnlich wie das Bundesvolk durch seine relativ größere Reinheit Gott näher steht als die übrigen Völker;

---

[1]) Matth. 16, 28.

das Streben der Strengfrommen der Seleucidenzeit (Assidäer) und der Orthodoxen des letzten vorchristlichen Jahrhunderts (Pharisäer) ging deshalb darauf aus, jene bevorzugte Gottesnähe des Priesterstandes auch für die Nichtleviten durch Absonderung von den Unreinen und Beobachtung der priesterlichen Reinheitsvorschriften zu erwerben, oder ein allzumal priesterliches Volk zu werden. Die Essäer bemühten sich einerseits, dieses Streben noch ernster und strenger durchzuführen, als es im Pharisäismus schon geschehen war, andererseits aber, Gott dadurch noch näher zu kommen als die Priester, daß sie einen von alters her als besonders rein und heilig geltenden ausnahmsweisen Zustand, das Nasiräat, zur dauernden Norm ihres Lebens machten. Das Nasiräat wurde als Gelübde übernommen, meist nur für eine bestimmte Zeit, öfters aber auch für Lebenszeit[1]); es heißt (bei Philo) „das große Gelübde" und seine Innehaltung macht während der Zeit seiner Dauer seinen Träger besonders heilig[2]), zum Verlobten Gottes.[3]) Neben strenger Beobachtung der Reinheitsvorschriften, welche in älterer Zeit für gewöhnlich noch nicht so genau genommen wurden, insbesondere neben der sorgsamen Fernhaltung von Leichen (und sei es Vater oder Mutter), kam es bei dem Nasiräat besonders auf Vermeidung aller Produkte der Weinkultur und auf unbehindertes Wachstum der Haare an[4]); man erkennt hieran deutlich, daß die der nasiräischen Lebensweise zugeschriebene größere Heiligkeit nur ein Rest von dem religiösen Ansehen der urväterlichen nomadischen Lebensweise ist, welche dem Schermesser und dem Weinstock (als Symbol der üppigen Kultur der Ansässigkeit) sich feindlich gegenüberstellte. Auch der Stamm der Rechabiten weigerte sich zur Zeit des Jeremjah, ohne Nasirgelübde abgelegt zu haben, unter bloßer Berufung auf die Sitte ihres Stammvaters Jonadab, des eifrigen Jahodieners[5]), Wein zu genießen und Weinbau zu treiben[6]), und ebenso verbot Mohammed später den Weingenuß aus Opposition des beduinischen Nomadentums gegen die Kultur.

Die Essäer restituierten also das lebenslängliche Nasiräat, als eine für alle Mitglieder ihrer Sekte verbindliche Institution, und wendeten sich von dem Kulturleben des Jordantales so weit zur Einfachheit des Nomadenlebens zurück, als dies unter den veränderten Zeitverhältnissen überhaupt noch möglich war. Neben der Viehzucht auch Ackerbau zu treiben, konnten sie bei der gestiege-

[1]) Richt. 13, 7. [2]) 4. Mos. 6, 5 u. 8. [3]) Richt. 13, 5 u. 7. [4]) Richt. 13, 14 u. 5; 4. Mos. 6, 3—7. [5]) 2. Kön. 10, 15—16. [6]) Jer. 35, 6—10.

Digitized by Google

nen Bevölkerungsziffer nicht mehr vermeiden, aber sie verlegten ihre Dörfer in die Oasen der Wüste, in welcher ihre nomadisierenden Vorfahren gelebt hatten, und vermieden so eine zu häufige Berührung mit der unreinen Masse des jüdischen Volkes; ganz besonders verabscheuten sie das Geld und den Handel, welche die Laster der Kultur hervorbringen und begünstigen und die Berührung mit Unreinen befördern.[1]) Die Abneigung gegen den Weinstock übertrugen sie auch auf das andere, nächstwichtige Kulturgewächs, den Ölbaum; sie unterließen die im Altertum allgemein üblichen Salbungen der Haut mit Öl, eine Unterlassung, die bei den damaligen Juden zugleich als äußerliches sichtbares Kennzeichen der Trauer oder Bußübung galt.[2])

Den höheren Grad von Reinheit suchten sie ferner durch eine sorgsamere Vermeidung der Berührung mit Unreinem zu erzielen; hierher gehört nicht nur die zum Nasiräat gehörige (an parsische Sitte erinnernde) Leichenscheu, sondern auch die gesteigerte Furcht, sich durch Umgang mit dem soviel unreineren weiblichen Geschlecht zu verunreinigen, und ein noch weit peinlicheres System von Speisegesetzen als das pharisäische. Die Furcht, sich durch Verkehr mit dem weiblichen Geschlecht zu verunreinigen, führte den strengeren Teil der Essäer zum cölibatären Leben; der minder strenge Teil, welcher die Majorität bildete, suchte wenigstens der mit diesem Verkehr verknüpften Gefahr durch die allerpeinlichsten Vorschriften vorzubeugen.

Die essäische Weiberscheu fand im Judentum eine zwiefache Stütze: einerseits waren die Weiber mißachtet, weil sie nicht Schriftgelehrte werden, also niemals zur Gemeinde der Auserwählten gehören konnten, und zweitens, weil sie als Gegenstand der Geschlechtslust recht eigentlich das wirksamste Reizmittel des bösen Triebes darstellten. Der Talmud nimmt überall, wo das Zusammensein eines Mannes und einer Frau in der Schrift erwähnt wird, unkeusche Tat an, sieht also in dem Weibe den beständigen verkörperten Reiz zur Unkeuschheit. Schon das Buch Koheleth erklärt, unter den wenigen „Menschen", die er unter der Masse gefunden habe, kein Weib gefunden zu haben[3]), und die „Sprüche der Väter" warnen den Frommen, zu viel mit seinem Weibe zu reden und allein zu sein.[4]) Jesus Sirach erinnert daran, daß der Anfang der Sünde von einem Weibe herkommt[5]), daß

---

[1]) Vgl. Jes. Sir. 26, 28—27, 5. [2]) Dan. 10, 3; Matth. 6, 17—18. [3]) Pred. 7, 28. [4]) Pirke aboth 1, 5. [5]) Sir. 25, 24.

Digitized by Google

man deshalb dem Weibe nicht seinen Willen lassen, sich nicht von ihr beherrschen lassen solle[1]); er warnt vor Wein und Weibern, welche die Weisen betören[2]), vor dem Hinschauen nach weiblichen Reizen, welche die böse Lust entzünden[3]), und vor der Weiberlist, die über alle andere List geht.[4]) Die mannbare Tochter soll man zur Verhütung von Sünden jedenfalls verheiraten, wenn nicht anders, an einen Knecht, und der Jüngling soll aus demselben Grunde vom 14. bis spätestens 20. Jahr in die Ehe treten. Trotz des hohen jüdischen Familiensinnes erscheint sonach das Verhältnis der Gatten zueinander als ein durch die geschlechtlichen Beziehungen getrübtes, als ein notwendiges Übel zur Vermeidung ärgerer Sünden, wie der Pharisäer Paulus es ganz im Sinne der pharisäischen Auffassung entwickelt.[5]) Der Fromme darf höchstens um der zu erzielenden Kinder willen heiraten, aber nicht aus geschlechtlicher Neigung, sonst gewinnt der Teufel Gewalt über ihn[6]); wer sich nicht stark genug fühlt, die böse Lust der Unkeuschheit ganz zu überwinden, der soll wenigstens einen gewissen Grad von asketischer Selbstüberwindung auch in der Ehe üben, um die Macht des bösen Triebes (oder, was dasselbe ist: des Teufels) über sich zu brechen.[7]) Der keusche Kinderlose, Mann oder Weib, erlangt Lob und Ruhm bei Gott und den Menschen und prangt im ewigen Kranze des im Keuschheitskampf errungenen Sieges, ein beneidetes Vorbild der minder Starken.[8])

Diese letzte Konsequenz wird freilich nicht vom ganzen Judentum so entschieden gezogen, wie vom Buch der Weisheit und von Paulus; aber die Essäer acceptieren sie unbedingt, führen in größerem Maßstabe das cölibatäre Leben durch, und setzen in der bloß als Notbehelf geduldeten Ehe das Weib diesen Grundsätzen entsprechend auf eine Weise zurück, welche mit der die Sklaverei ausschließenden allgemeinen Brüderlichkeit des männlichen Geschlechts um so greller kontrastiert. Die vorhandenen Weiber treten gleichsam an die Stelle der Sklaven und werden von den zusammenwohnenden Männern ferngehalten; der Zuwachs der Gemeinden an Männern und Kindern erfolgt nicht sowohl durch inneren Nachwuchs als durch Aufnahme von außen her. Die Frage, was aus der Welt werden würde, wenn alle Menschen Essäer würden, kommt praktisch nicht in Betracht, da längst vorher die Weltkrisis hereingebrochen sein wird.

---

[1]) Sir. 25, 32—33; 9, 2. [2]) Sir. 19, 2. [3]) Sir. 9, 5 u. 8—10. [4]) Sir. 25, 18. [5]) 1. Kor. 7. [6]) Tob. 8, 9; 6, 17—18. [7]) Tob. 6, 19—22. [8]) Weish. 4, 1—2; 3, 13—14; Matth. 19, 10—12.

Digitized by Google

Die Novizen haben einen Aufnahmeeid zu leisten, der wesentlich als die Erweiterung des Nasiräergelübdes zu betrachten ist; jeder andere Anlaß ist zu unbedeutend und wertlos, um den Namen Gottes zu einem Schwur zu mißbrauchen. Die dem ganzen Judentum eigene Furcht vor unnützen, oder doch nicht hinlänglich gerechtfertigten Eiden[1]) wird im Essäismus zum absoluten Verbot des Eides mit Ausnahme des großen Gelübdes, durch welches der Eintritt in die wahre Gottesgemeinde besiegelt wird. Käme dieses Gelübde aus irgend welchem Grunde in Wegfall, so würde einfach das absolute Verbot des Eides bestehen bleiben; so z. B. im Judenchristentum, wo die Motivationskraft des Evangeliums die Wirkungen des essäisch gesteigerten Nasiräats ersetzen soll.[2]) Alle weltlichen Angelegenheiten sind für den Essäismus wie für das Judenchristentum viel zu bedeutungslos im Lichte des bevorstehenden ewigen Gottesreiches, als daß nicht der Schwur um derselben willen als ein sträflicher Mißbrauch des Namens Gottes zu betrachten wäre.

Der Staat erscheint in der Beleuchtung der Endzeit ebenso bedeutungslos wie die Familie; was kommt darauf an, ob und welche politischen Umwälzungen in dieser Spanne Zeit noch vor sich gehen, da die bevorstehende große Weltkatastrophe doch alle solche Konstellationen wie Kartenhäuser umstürzt. Es lohnt nicht, die Hand zu rühren, um in den Gang der Weltbegebenheiten einzugreifen; die Abstinenz und Fügsamkeit, der passiv ausharrende Glaube an Gottes alleinige Weltregierung und die Hoffnung, allein durch eigene Reinheit und Gerechtigkeit den Weltlauf beeinflussen zu können, wie wir sie bei den Pharisäern der Hillelschen Richtung kennen gelernt haben, zeigen sich hier in potenzierter Gestalt, und treiben auch hier eine sanftmütige Friedfertigkeit und asketische Geduld gegen widerfahrenes Unrecht hervor, wie sie wohl Hillel selbst, aber schwerlich alle Hilleliten besessen haben mögen. Die Verletzung von Leib und Leben war streng verpönt und nur im Falle der Notwehr der Widerstand erlaubt, zu dem man sich erforderlichenfalls mit Waffen versehen durfte (z. B. für Reisen durch die von Räubern beunruhigte Wüste).

Die Nächstenliebe entfaltet sich innerhalb der Essäergemeinde zur vollkommenen Brüderlichkeit, welche nicht nur Sklaverei ausschließt, sondern auch eine völlige Gütergemeinschaft unter Verwaltung der Oberen bedingt; der Neueintretende mußte vor Ab-

---

[1]) Sir. 23, 9—16. [2]) Matth. 5, 33—37.

Digitized by Google

leistung des Gelübdes seinen ganzen Besitz der Gemeinde darbringen. Aber der Liebe zu den Brüdern geht auch hier der Haß gegen die draußenstehenden Heiden, als gegen die „Ungerechten", welche keinen Teil an der jüdisch-essäischen Gerechtigkeit haben, zur Seite, ebenso wie noch die liebreichen Johanneischen Briefe die Kinder der Welt von der allgemeinen Nächstenliebe ausnehmen[1]); natürlich schließt dieser im Aufnahmeeid zu gelobende Haß gegen die „Ungerechten" die Ausübung der Barmherzigkeit in besonders dringlichen Fällen nicht aus. Innerhalb der Gemeinde ist die brüderliche Gemeinsamkeit und Gemeinschaft des Lebens bis ins kleinste durchgeführt, so daß z. B. jede Mahlzeit zu einem gemeinsamen Liebesmahl wird; die Brüderlichkeit schließt andererseits eine Unterordnung der Jüngeren unter die Älteren und eine abgestufte Rangordnung nicht aus. Es mag sein, daß diese Organisation der essäischen Bruderschaft, welche das Vorbild der späteren christlichen Mönchsorden wurde, sich selbständig aus dem Zuge der Zeit entwickelt hat; es scheint aber auch die Annahme nicht ausgeschlossen, daß wir in ihr einen Einfluß der buddhistischen Mönchsorden vor uns haben, da der Buddhismus grade in dieser Zeit seine größte Expansionskraft entfaltete.

Das Streben nach Einfachheit und Reinheit der Lebensweise bekundete sich in vielen einzelnen Sitten und Gewohnheiten der Essäer. Als Kleidung trugen sie wie die ägyptischen Priester und Pythagoräer ein leinenes weißes Gewand (im Winter einen rauhen Mantel); dazu eine Schürze zum Abtrocknen nach den Waschungen und eine Schaufel zum Verscharren der unreinen Exkremente gemäß der Anweisung des vorexilischen Gesetzbuches.[2]) Der Tag beginnt mit dem Sonnenaufgangsgebet[3]), dem das Morgenbad folgt; von diesem führen sie auch den Namen Morgentäufer. Das Baden und Waschen spielt im Essäismus eine große Rolle, wie in jeder auf Reinheit ausgehenden religiösen Weltanschauung (z. B. dem Mohammedanismus); es soll nicht nur die körperliche Unreinheit beseitigen, sondern auch zugleich Symbol für die geistige Reinigung sein, auf welche der Essäer beständig bedacht ist. Diese Waschungen treten hier in Verbindung mit Fasten an die Stelle des Tieropfers, welches schon so im Ansehen gesunken ist, daß es ganz entbehrlich scheint; zwar darf es als integrierender Bestandteil der Gesetzeserfüllung nicht ganz unterlassen werden,

[1]) 1. Joh. 2, 15—16; 3, 13; 2. Joh. 10—11; vgl. Jak. 4, 4. [2]) 5. Mos. 23, 13. [3]) Weish. 16, 28; Ps. 5, 4.

Digitized by Google

aber die Essäer gehen nicht einmal mehr selbst zum Tempel, auch wenn sie es könnten, sondern senden nur noch Weihgeschenke hin, so daß ohne ihr Zutun für sie geopfert werden kann. Der Hauptgrund für dieses Fernhalten vom Tempel ist freilich in der Furcht vor Verunreinigung durch das ihnen nicht rein genug dünkende pharisäische Opferritual zu suchen.

Das Essäertum erscheint nach alledem als eine strengere Richtung des Judentums selbst, als eine *ecclesiola in ecclesia*, als eine Gemeinde der Hochheiligen, welche sich aus der Gemeinde der Heiligen aussondert und in einer ordensähnlichen Organisation die äußere Bürgschaft für die Behauptung der erstrebten Stufe höherer Reinheit und Gerechtigkeit sucht und findet. Wie abweichend die Lebensformen der Essäer von denen der Pharisäer auf den ersten Blick scheinen mögen, so knüpft doch jede einzelne derselben an vorgefundene Gewohnheiten und Anschauungen des Judentums an; ja selbst das am meisten auffallende Ordenswesen könnte bei den nach priesterlicher Reinheit strebenden Essäern als Nachahmung der priesterlichen Ordnungen, Stufen und Klassen gedeutet werden. Jedenfalls beträfe diese Entlehnung von außen, wenn es eine solche wäre, nur die äußere Form, während dem inneren Gehalt nach das Essäertum lediglich als eine Steigerung des Judentums zu betrachten ist, allerdings im Lichte der Endzeit, welche ganz andere Lebensaufgaben und Anforderungen an die gläubige Menschheit stellt. Eine Religion, in welcher die Integrität des religiösen Verhältnisses prinzipiell auf der Gesetzesgerechtigkeit beruht, muß schließlich dabei anlangen, die Gesetzeserfüllung selbst zum Geschäft und zwar zum einzigen Geschäft oder zur alleinigen Aufgabe des Lebens zu machen und alle weltlichen, nichtreligiösen Lebensziele als religiös wertlose Nebensachen zu beseitigen, welche die beschränkte Kraft des Menschen an der Konzentration auf das Eine, was not tut, hindern; die Gesetzesreligion muß mit anderen Worten in konsequenter Durchbildung zum entweltlichten Mönchtum oder Ordensleben führen, dessen schädliche weltliche Folgen am wenigsten da in Betracht kommen können, wo an die Nähe des Weltendes allgemein geglaubt wird.

Das Hauptkennzeichen des Eintrittes der Endzeit und des Herannahens der Katastrophe ist neben der zu konstatierenden Verworfenheit der Welt das Wiedererwachen des lange Zeit erloschenen Prophetengeistes, welcher als Symptom für die stattgehabte Erfüllung mit dem heiligen Geist gelten darf; es müssen Zeichen und Wunder, d. h. Krankenheilungen, Dämonenaustreibun-

Digitized by Google

gen und Weissagungen geschehen, wie nur echte Propheten sie hervorbringen können, dann erst darf man hoffen, daß die Zeit erfüllt sei. Der höchste Zweck der essäischen Reinheit geht also dahin, nicht bloß sich persönlich für die Teilnahme am Gottesreich zu heiligen, sondern dessen Eintritt dadurch zu beschleunigen, daß man sich zum würdigen Gefäß des heiligen Geistes macht und durch göttliche Verleihung desselben die Gabe der prophetischen Weissagung und Wunderkraft erlangt. Daher das Studium und die Ausübung der Heilkunde, um dessentwillen die Essäer auch Therapeuten oder Ärzte genannt werden, ferner das Studium einer mystischen Geheimlehre zum Zweck der Dämonenbeschwörung, endlich das Fasten und Vermeiden des Ölgebrauchs, welches ebenso wie das Nasiräat als wirksamste Vorbereitung zum Prophetenamt angesehen wurde.[1]) Bei der abgestuften Organisation des Ordens war es kein Wunder, daß nicht alle Mitglieder desselben diese höheren Stufen der Geisteskraft erlangten, sondern nur einige, wie Josephus berichtet; die Allgemeinheit des Prophetentums, d. h. die Geistesausgießung über alle, war ja nach Maßgabe der Weissagungen des Alten Testaments[2]) nicht vor dem Eintritt der messianischen Zeit, dann aber auch mit Sicherheit zu erwarten.

Der Hauptmangel des Essäismus scheint darin zu suchen zu sein, daß er ebenso wie der Sadducäismus und Pharisäismus einen exklusiven, gleichsam aristokratischen Anstrich hatte, daß er nur eine Veranstaltung für die auserwählten starken Geister war, daß er selbstsüchtig über seine Reinhaltung wachte und deshalb die Aufnahme von Novizen durch lange Prüfungen und harte Bedingungen erschwerte, daß er mit einem Wort ebensowenig wie der Pharisäismus ein Herz hatte für die elende Masse des armen Volkes, welches er seinem traurigen Schicksal hilflos überließ, ohne jeden Versuch, ihm die rettende Hand entgegenzustrecken. Er befand sich also etwa in der Lage wie der Buddhismus vor der Aufnahme von Laienmitgliedern, und es war nichts nötig, als daß ein in seiner Schule Gebildeter seine Ideen demokratisierte, soweit sie einer solchen Demokratisierung fähig waren; es mußte das ein Mann sein, der das Herz für das Volk besaß, welches dem Orden als solchem fehlte; der den Mut besaß, sich von dem System des Essäismus zu emanzipieren und seine eigenen Wege zu gehen, und der das so dem Volke Gebotene durch die Würde des Propheten deckte.

---

[1]) Dan. 10, 1—5. [2]) Joel 3, 1; Jer. 31, 34.

Digitized by Google

Ein solcher Mann war Johannes der Täufer, ein Prophet, wie die Essäer ihn erstrebten; bekleidet mit dem härenen Mantel (dem essäischen Winterkleide), verkündete er als Wüsteneinsiedler die Nähe des Gottesreiches und suchte durch diese frohe Botschaft motivierend auf das Volk zu wirken. Als Symbol der Buße benutzte er die essäische Waschung; mit richtigem Takt erkannte er, daß der symbolische Wert einer Handlung durch die häufige Wiederholung nicht gewinnen kann und trug darum kein Bedenken, das essäische Bußbad an den immer neu herzuströmenden Neugierigen und Bußfertigen je einmal zu vollziehen. Von der Masse des Volkes die Beobachtung der essäischen Reinheitsvorschriften zu verlangen, wäre eine sinnlose, weil praktisch unerfüllbare Forderung gewesen; Johannes baute deshalb darauf, daß die Verkündigung von der unmittelbaren Nähe des Reiches und dem Kommen des Messias für sich allein genügen werde, diejenigen, welche ihr Glauben schenkten, zur Buße anzuleiten.

Den von Johannes vorgezeichneten Weg setzte nach dessen Gefangennehmung sein Jünger Jesus von Nazareth fort, welcher anfangs die johanneische Verkündigung einfach wiederholte[1]), dann aber durch Annahme des ihm entgegengebrachten Glaubens an seine Messianität neue Elemente hinzufügte. Aus der Anhängerschaft, welche sich auf Grund seines prophetischen Auftretens bildete, entwickelte sich diejenige Richtung innerhalb des Judentums, welche als vierte zu dem Sadducäismus, Pharisäismus und Essäismus hinzutrat, und welche wir gegenwärtig das Judenchristentum zu nennen gewohnt sind; obwohl dieser Name eigentlich erst für eine spätere Zeit Berechtigung hat, nämlich nach der Vereinigung mit dem Paulinischen Christentum, durch welche das übrige Judentum in die Opposition zu dieser Richtung seiner selbst gedrängt wurde, so soll doch dieser Name als der üblichste beibehalten und auf die Zeit vor der Trennung vom übrigen Judentum ausgedehnt werden. Es ist wohl zu beachten, daß die uns zu Gebote stehenden Quellen über das Judenchristentum alle aus der Zeit stammen, wo dasselbe zu der Paulinischen Christusreligion bereits hatte Stellung nehmen müssen, und daß namentlich die synoptischen Evangelien bereits bemüht sind, eine Synthese am Judenchristentum und Heidenchristentum darzustellen, also zu diesem Zweck genötigt sind, spätere heidenchristliche Gedanken und Wendungen in die judenchristliche Weltanschauung und die Lehren

[1]) Matth. 4, 12 u. 17.

ihres Propheten hineinzutragen, oder dieselben in mehr oder minder heidenchristlichem Sinne zu deuten; aber diese Zusätze und Versionen sind kenntlich genug, um den wahren Gedankenkreis des Judenchristentums hindurchblicken zu lassen.

Das Judenchristentum ist die Gesetzesreligion der in materieller und geistiger Hinsicht Armen.[1]) Hieraus folgt erstens, daß es weder die pharisäische Schriftgelehrsamkeit noch die essäische Geheimlehre und ihre mystischen Spielereien mit Gottes- und Engelnamen gebrauchen kann, sondern nur die hillelitische Vereinfachung und Konzentration der jüdischen Weltanschauung auf ihren monotheistisch-humanistischen Kern, wie sie in den populären erbaulichen Unterweisungen der Essäer gleichfalls geübt wurde. Zweitens folgt daraus, daß es nur soviel Beobachtung von Zeremonialvorschriften fordern darf, als die ärmste Klasse des Volkes auch wirklich imstande ist zu erfüllen, daß es also weder die schammaitische Strenge in der Umzäunung des Gesetzes, noch die essäische Peinlichkeit in der Furcht vor Verunreinigung durch natürliche Dinge teilen und als Bedingung der Gerechtigkeit hinstellen kann. Im strengen Gegensatz zu aller aristokratischen Absonderung will es grade die Demokratisierung und Plebejisierung des Judentums sein, welche den Verachteten und Verstoßenen, den aus Armut gefallenen Weibern und den aus Armut in den Dienst der herrschenden Macht getretenen Männern (Zöllnern) das Heil einer religiös-sittlichen Wiedererhebung bringt. Da darf es keine pharisäisch-essäische Scheu hegen, mit den Unreinen in Berührung zu kommen[2]), oder durch Nichtbeobachtung der für die Armen unerfüllbaren Zeremonialvorschriften das Heil zu verscherzen; es muß vielmehr mit Hillel den Geist des Gesetzes über seinen Buchstaben stellen und mit dem Sadducäismus die zwecklosen, ja sogar in ihren Konsequenzen oft zweckwidrigen „Aufsätze" der Tradition als solche mißachten, die von Menschenwillkür und Menschenunverstand herrühren.[3]) Als unberechtigtes Menschengebot verwirft es z. B. die Forderung des Händewaschens vor der Mahlzeit[4]), eine völlig sinnlose Folgerung der Schriftgelehrten aus 3. Mos. 15, 11, wo nur von dem Waschen nach der Berührung mit einem Aussätzigen die Rede ist.

Echt hillelitisch ist die Ansicht, daß nicht die Aufnahme der Speise als solche den Menschen objektiv verunreinigt, wenn sie

---

[1]) Luk. 6, 20 (vgl. V. 21 u. Matth. 5, 3). [2]) Matth. 9, 10—12. [3]) Matth. 15, 3 u. 6 u. 9; 23, 4. [4]) Matth. 15, 2—3.

Digitized by Google

ohne gesetzwidrige Absicht unter dem unausweichlichen Zwang der Umstände geschieht, sondern daß die Verunreinigung im sittlichen Sinne immer erst durch die gesetzwidrige Absicht zustande kommt, welche zu gesetzwidrigen Willensäußerungen führt.[1]) In diesem Sinne mag Jesus eine Äußerung wie die Marc. 7, 15 berichtete getan haben, vielleicht sogar bloß mit besonderer Bezugnahme auf Speisevorschriften, welche er nicht als göttliches Gesetz, sondern nur als menschliche Zutat anerkannte, wie die unmittelbare Zusammenstellung von Math. 15, 11 mit Vers 9 andeutet; keinesfalls hat er dabei im Sinne gehabt, an der Thora zu rütteln, oder zur Mißachtung eines als göttlich anerkannten Gebotes aufzufordern, da dies seinen ausdrücklichen anderweitigen Erklärungen diametral widersprechen würde. Grade dieses aber ist die einzige Stelle, die allen denjenigen zum Anknüpfungspunkt gedient hat, welche unter Verkennung aller historischen Verhältnisse annehmen, daß Jesus die paulinische Aufhebung des Gesetzes wenigstens nach der Seite des Zeremonialgesetzes hin antizipiert habe, daß diese Revolution nur von allen seinen direkten Jüngern nicht verstanden oder nicht beachtet worden sei, um endlich von dem mit seiner Person und Lehre unbekannten Paulus unter dem heftigsten Widerspruch der Jüngergemeinde noch einmal vollzogen zu werden.

Selbst das ist ganz unwahrscheinlich, daß das Judenchristentum auch nur die messianische Person Jesu als Weltenrichter für eximiert von der Befolgung des Gesetzes erachtet hätte; die jüdische Weltanschauung, nach welcher Jaho selbst das vorweltlich ewige Gesetz befolgt (insbesondere in bezug auf Sabbatruhe), wird nimmermehr zugestanden haben, daß der Messias ein „Herr des Sabbats" sei.[2]) Diese Stelle ist ein offenbar sinnstörender Zusatz zu der vorhergehenden und nachfolgenden hillelitischen Erörterung, welche durch Hinweis auf Präcedenzfälle zeigt, daß *force majeure* zur objektiven Verletzung des Sabbats berechtigt[3]); sogar das talmudische Judentum hat selbst in den Zeiten des finstersten Mittelalters stets an diesem hillelitischen Grundsatz festgehalten, daß *force majeure* von der Beobachtung der Zeremonialgesetze dispensiert, insbesondere da, wo Gesundheit und Leben des Menschen bedroht ist.[4]) Hillelitisch ist am Judenchristentum außer dieser Unterordnung des Buchstabens unter den Geist des Gesetzes auch

---

[1]) Matth. 15, 16—20. [2]) Mark. 2, 28. [3]) Mark. 2, 23—27; 3, 1—4; vgl. Luk. 13, 14—17; 14, 2—6. [4]) Mark. 2, 27.

die Zusammenfassung des Gesetzes und der Propheten in den Grundsatz der Reziprozitätsmoral[1]) und die starke Betonung der Sanftmut, Friedfertigkeit, Nachgiebigkeit, Geduld, Demut, Barmherzigkeit und Herzensreinheit[2]); sind doch Demut und Sanftmut die einzigen Eigenschaften, in welchen nach der judenchristlichen Tradition der Meister sich den Jüngern als Vorbild aufgestellt hat.[3])

Das Judenchristentum hält nicht nur fest an dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem einigen Gott Israels[4]), und seiner Offenbarung durch die Thora[5]), es hält auch die von ihm geoffenbarte Gesetzesreligion für die allein wahre[6]) und ewig unvergängliche Religion.[7]) Moralgesetz und Zeremonialgesetz sind untrennbar verbunden, und man soll keineswegs die Befolgung des letzteren unterlassen, sondern nur nicht über ihr die weniger kontrollierbare Befolgung des ersteren vernachlässigen[8]); denn das Gesetz ist ein ewiges Ganzes, von dem auch kein Titelchen geändert oder aufgehoben werden darf.[9]) Die Gerechtigkeit, welche der einzige Weg zur Erlangung der Gotteskindschaft ist, besteht ausschließlich in der Erfüllung dieses Gesetzes nach seiner Totalität. Dem Judenchristentum gilt mit anderen Worten die jüdische Gesetzesgerechtigkeit oder das Judesein im vollsten Sinne des Wortes als die einzige Bedingung der Lebenserlangung[10]), die Moses Stelle vertretenden Schriftgelehrten als die gottgeordnete Auslegungsinstanz, der man zu gehorchen hat[11]), der Opferdienst als integrierender Bestandteil der Gesetzeserfüllung[12]) und der Opfertempel als das Wohnhaus Gottes.[13]) Es erkennt als höchste Gebote die beiden höchsten Gebote des Judentums, das der Gottesliebe und Nächstenliebe[14]), als Prinzip der religiös-sittlichen Vollkommenheit des Menschen die Nacheiferung nach dem Vorbild Gottes an[15]), welche zugleich das Trachten nach dem Gottesreich und nach seiner Gerechtigkeit einschließt[16]); es besitzt in dem als Einigungsmerkmal geltenden „Gebet des Herrn“[17]) eine Gebetsformel, welche die wesentlichen Punkte der damaligen wie der heutigen jüdischen Weltanschauung umspannt, aber mit keiner Silbe über dieselbe hinausweist.

---

[1]) Matth. 7, 12. [2]) Matth. 5, 5 u. 7—9 u. 39—41; 20, 25—28; 23, 11—12; Luk. 18, 14; 6, 36. [3]) Matth. 11, 29. [4]) Mark. 12, 26 u. 29. [5]) Luk. 10, 26. Matth. 5, 19. [6]) Matth. 5, 19. [7]) Luk. 16, 17. [8]) Matth. 23, 23. [9]) Matth. 5, 18—19. [10]) Matth. 19, 17; Off. Joh. 2, 9 u. 14 u. 20—26; 3, 9. [11]) Matth. 23, 2—3. [12]) Matth. 5, 23; 8, 4. [13]) Matth. 23, 21; Mark. 11, 17; Luk. 2, 49. [14]) Luk. 10, 25—28. [15]) Matth. 5, 48 (vgl. 3. Mos. 19, 2 u. 11, 44). [16]) Luk. 12, 31. [17]) Matth. 6, 9—13.

Digitized by Google

Orthodox-pharisäisch ist ferner seine Lehre vom Lohn der guten Werke und von dem Verhältnis des himmlischen und irdischen Lohns[1]); immer wird die Aussicht auf Lohn unbefangen als Beweggrund der Gerechtigkeit und des Martyriums hingestellt[2]), mag es sich um Tafelfreuden, Ehrenplätze und Ehrenämter im Jenseits als Lohn der Nachfolge Christi[3]) oder um das Schauen Gottes als Lohn der Herzensreinheit[4]) handeln. Beruht doch die spezifische Bedeutung des Evangeliums Jesu für das religiös-sittliche Bewußtsein ausschließlich auf der verstärkten Motivationskraft des in unmittelbare Nähe gerückten himmlischen Lohnes, durch welche die Buße und Umkehr zur Gerechtigkeit zu einer dringlichen Forderung der einfachsten egoistischen Klugheitsmoral gemacht wird[5]); denn der Lohn ist nicht bloß proportional dem Verdienst, sondern groß, überströmend, hundertfältig und ewig[6]), so daß es bare Unvernunft wäre, die Gelegenheit zu seiner Erlangung von sich zu weisen, und der Entschluß zur Übernahme der allerdings lästigen Gerechtigkeit nicht einmal schwer genannt werden kann.[7])

Ebenso orthodox-pharisäisch ist die Wertschätzung des Betens und Fastens als eines Mittels zur Abstreifung der Ungerechtigkeit[8]), und die Lehre vom Gottesreich, nur daß die Grenzen zwischen dem diesseitigen und jenseitigen Vollendungsreich noch unklarer durcheinander schwimmen als im Pharisäismus, und nach dem Vorgang der Essäer das erwartete „Kommen" des Reiches sofort auf das jenseitige Vollendungsreich[9]) bezogen wird.[10]) Das Gottesreich als werdendes besteht natürlich schon jetzt, es ist die jüdische Theokratie selbst, freilich nur im Sinne des wahren Zions, also mit Ausscheidung der beim Gericht nicht bestehenden Elemente gedacht; das gegenwärtige Gottesreich ist also eigentlich nur die wahre Gemeinde der Gerechten, die echte Gemeinde der Heiligen, die ideale jüdische Religionsgemeinschaft[11]), welche zugleich als ideale Anticipation des künftigen Vollendungsreiches gedacht wer-

---

[1]) Matth. 6, 1—6 u. 16—18; Luk. 14, 12—14. [2]) Matth. 5, 12 u. 46; 7, 2; 10, 41—42; 25, 31—34 u. 41 u. 46; Mark. 9, 41—42; Luk. 6, 20—23 u. 35; 18, 29—30. [3]) Luk. 18, 28—30; Matth. 19, 27—28. [4]) Matth. 5, 8 u. 12 (vgl. Ps. 17, 15). [5]) Matth. 7, 24—27; 13, 44—46; 25, 2 u. 4. [6]) Matth. 5, 12; 19, 29; Luk. 6, 23 u. 35 u. 38. [7]) Matth. 11, 30. [8]) Matth. 17, 21. [9]) Matth. 7, 21—23; 25, 34. [10]) Als dem Judenchristentum längere Zeit nach dem Tode Jesu auch einige gebildetere Elemente sich zuwandten, da trat auch sofort wieder die Unterscheidung zwischen dem irdischen und jenseitigen Vollendungsreich, dem Messiasreich und dem eigentlichen Gottesreich hervor, und wurde von der Offenbarung Johannis (20, 2—10) die Dauer des ersteren auf die runde Zahl eines Jahrtausends angenommen. [11]) Luk. 17, 21.

den kann, also auch mit dem Glauben an die Realität des letzteren steht und fällt und aus dem Evangelium von dessen Nähe die Kraft zur Selbstbehauptung und Ausbreitung schöpft.[1]) Man muß das Gottesreich als ideal-anticipiertes willig in sich aufnehmen, um in das Gottesreich als reales jenseitiges Vollendungsreich hineinzukommen[2]); daß man das Gottesreich als ideal-anticipiertes in sein Inneres aufgenommen hat, muß man dadurch bekunden, daß man sein Leben als Anticipation der Zustände des jenseitigen Gottesreiches einrichtet, anstatt es von weltlichen Interessen und Rücksichten bestimmen zu lassen. Da das jenseitige Gottesreich wesentlich als Wiederkehr des durch die Sünde verwirkten Paradieses gedacht ist, so muß auch der auf die Sünde gesetzte Fluch der Arbeit in demselben aufhören, ebenso wie die aus dem Besitz folgende soziale Ungleichheit und die geschlechtliche Betätigung; Familie, Staat und Gesellschaft verlieren für das jenseitige, also auch schon für das diesseitige Gottesreich jede Bedeutung.

Hier ist nun der Punkt, wo das Judenchristentum mit dem Essäismus auf gleichem Boden steht, wenngleich es als plebejisches Evangelium noch weit radikaler als dieser ist. Das Bewußtsein, in der Endzeit, dicht vor Beginn des Gottesreiches zu stehen, wandelt alle sozialen Verhältnisse in dem Maße um, daß das Gesetz und die Tradition in ihrer bisherigen, auf die Fortdauer der Welt berechneten Gestalt nicht mehr ausreichen, sondern mit Rücksicht auf die unmittelbare Vorbereitung zum Weltuntergang der Ergänzung und Vervollständigung bedürfen. Diese Vervollständigung oder Erfüllung des Gesetzes[3]) hatte der Essäismus vorgezeichnet, und das Judenchristentum hat nur nötig, dieselbe zu übernehmen mit Weglassung der für die *misera plebs* nicht passenden Reinheitsvorschriften und der angesichts des ganz nahen Weltendes überflüssigen Ordensorganisation; es stützt diese Vervollständigung des Gesetzes im Gegensatz zu den pharisäischen Zusätzen von Menschenhand auf die Autorität des Propheten von Nazareth[4]), der wie jeder echte Prophet Gottes Wort verkündet hat. Diese Vervollständigung des Gesetzes ist nichts weniger als eine Aufhebung, sondern eine hinzukommende Verschärfung desselben, wie sie teils dem von der äußeren Werkgerechtigkeit zur inneren Gesinnungsgerechtigkeit fortgeschrittenen religiösen Bewußtsein des Judentums[5]), teils den besonderen in demselben hervorge-

---

[1]) Matth. 13, 24—33. [2]) Mark. 10, 15. [3]) Matth. 5, 17. [4]) „Ich aber sage euch": Matth. 5, 22 u. 28 u. 32 u. 34 u. 39 u. 44. [5]) Matth. 5, 28.

Digitized by Google

tretenen Anschauungen über sanftmütiges Erdulden des Unrechtes[1]), über Eid[2]), Ehe und Ehelosigkeit[3]) entspricht. Alles dies ist teils hillelitisch, teils essäisch, teils hillelitisch und essäisch zugleich, teils sogar essäisch und pharisäisch zugleich, wie die vorhergehende Darstellung erkennen läßt.

Essäisch ist die Auflösung der Familie, die Lossagung der Frommen von derselben, welche als erste Vorbedingung für die Ererbung des ewigen Lebens hingestellt wird[4]); nicht einmal zum Abschiednehmen oder Begraben der Eltern soll man sich die Zeit gönnen[5]) und darf sich um die daraus entstehende Familienzwietracht nicht kümmern.[6]) Essäisch ist auch die zweite Bedingung für den Eintritt ins Gottesreich, daß man allem, was man hat, absagt, sich jeden Eigentums entäußert[7]), natürlich zugunsten der Gemeinde, beziehungsweise vor Organisation derselben zugunsten der armen Juden schlechthin[8]), aus welchen die Gemeinde selbst sich konstituieren muß; essäisch ist der hieraus erwachsende Kommunismus der judenchristlichen Gemeinden[9]), und die Strenge, mit welcher ein Verstoß gegen die Darbringung des gesamten Eigentums vom Gemeindebewußtsein geahndet wurde.[10]) Essäisch und judenchristlich zugleich ist der Gedanke, daß jedes Privateigentum Diebstahl sei, ein todeswürdiges Verbrechen an dem Recht der Gesamtheit auf Gütergemeinschaft[11]), daß der Mehrbesitz an Gütern über den Durchschnitt hinaus, d. h. der Reichtum, eine Schuld gegen die Armen involviere, welche *eo ipso* von der Seligkeit ausschließe und durch die Qualen der Hölle gebüßt werden müsse[12]), wogegen die ausgleichende göttliche Gerechtigkeit den Armen die hienieden erlittenen Übel durch die Tröstungen des Jenseits vergütet.[13]) So führt der plebejische Kommunismus zur Apotheose des Pauperismus nicht minder wie zur Verdammung des Individualeigentums. „Selig die Armen und Hungernden, wehe den Reichen und Satten!“[14]) — das ist der Grundton des Judenchristentums wie des Essäismus, und dem entsprechen die Grundsätze in bezug auf Kleidung, Nahrung und Geschenkannahme, welche die judenchristlichen Wanderprediger beobachteten.[15]) Essäisch ist die Verachtung der Edelmetalle und des Geldes[16]), ins-

---

[1]) Matth. 5, 39—41. [2]) Matth. 5, 34—37; 23, 16—22. [3]) Matth. 5, 32; 19, 10—12. [4]) Matth. 19, 29; Luk. 14, 26. [5]) Luk. 9, 59—62. [6]) Matth. 10, 34—36; Luk. 14, 26. [7]) Luk. 14, 33. [8]) Matth. 19, 16—22. [9]) Ap.-Gesch. 2, 44—45. [10]) Ap.-Gesch. 5, 1—10. [11]) Ap.-Gesch. 5, 5 u. 10. [12]) Matth. 19, 23—24; Luk. 16, 25; Jak. 5, 1—3. [13]) Luk. 16, 25. [14]) Luk. 6, 20—21 u. 24—25. [15]) Matth. 10, 7—10. [16]) Matth. 10, 8—9.

besondere der heidnischen Münzen, welche als Mammon der Ungerechtigkeit und als weltlicher Tand den weltlichen Fürsten angehören und deshalb von den weltverachtenden Frommen willig weggegeben werden[1]), obwohl eine Verpflichtung zur Steuerzahlung nicht anerkannt werden kann[2]); essäisch ist insbesondere der Abscheu gegen Handels- und Wechselkram, wie er sich in der Auflehnung gegen die Wechseltische im Tempel ausspricht.[3])

Was aber über den essäischen Standpunkt hinausgeht und dem emsigen Fleiß der Essäer entschieden widerspricht, ist die Verachtung der Arbeit, welche aus der Apotheose des Pauperismus und dem Glauben an die unmittelbare Nähe des Weltendes entspringt; die Essäer bearbeiteten gemeinsam im Schweiße ihres Angesichts ihre Güter, die Judenchristen verkauften sie und brachten das erlöste Geld gemeinsam durch.[4]) Diese Erscheinung ist ganz natürlich und kehrt überall wieder, wo das Weltende auf einen nahen Termin erwartet wird; im Wartesalon zum Abgang des Zuges in die Ewigkeit hätte das Arbeiten in volkswirtschaftlicher Bedeutung des Wortes schlechterdings keinen Sinn mehr. Die Arbeit sorgt für den folgenden Tag; dies ist ebenso verwerflich wie nutzlos, — verwerflich, weil es von weltlichem Sinne und sträflichem kleingläubigem Mißtrauen in Gottes Vatergüte zeugt, — nutzlos, weil der Mensch gegen Gottes Willen doch mit aller Mühe nicht das geringste an dem bestehenden Weltzustand ändern kann, während dem kindlich Vertrauenden Gott alles Nötige gewährt, noch ehe er darum bittet, und dem nach dem Gottesreich Trachtenden alles von selber zufällt.[5]) Wo die Früchte des Feldes und die Fische des Meeres nicht willig sich darbieten, da soll nicht die Arbeit, sondern entweder die Inanspruchnahme fremder Gastfreundschaft[6]), oder in Ermangelung solcher das Wunder aushelfen[7]); wer nur Glauben hat, und sei es nicht mehr als ein Senfkorn, dem steht die Wunderkraft zu Gebote[8]), welche zum Zweck der Speisung der Frommen die nötigen Nahrungsmittel herbeischafft.[9]) Ebensosehr steht es zu der essäischen Achtung vor dem Eigentum in Gegensatz, daß das Judenchristentum den Mammon der Ungerechtigkeit, gleichviel wessen Eigentum er ist, als willkommenes Mittel betrachtet, um mit demselben, wenn auch nicht dem irdischen, so doch dem transzendenten Egoismus zu

---

[1]) Matth. 22, 17—22. [2]) Matth. 17, 25—26. [3]) Matth. 21, 12—13. [4]) Ap.-Gesch. 2, 45; 4, 34—35. [5]) Matth. 6, 8 u. 24—34; 7, 7—11. [6]) Matth. 10, 10. [7]) Matth. 14, 15—21; 15, 32—38; 17, 27; Luk. 5, 4—10; Joh. 2, 7—10. [8]) Matth. 17, 20; Mark. 9, 23; 11, 24; Joh. 14, 12. [9]) Matth. 16, 8—10.

Digitized by Google

huldigen[1]) und im Dienste transzendenter Zwecke gradezu die Möglichkeit eines ungerechten Verhaltens in bezug auf den Mammon der Ungerechtigkeit leugnet. Die Arbeitsscheu und die Mißachtung fremden Eigentums[2]) sind die unerfreulichsten Auswüchse der eschatologischen Schwärmerei des Judenchristentums, welche allein genügen mußten, die entschiedene Antipathie der gebildeten Juden gegen dasselbe zu wecken.

Übereinstimmend mit dem Essäismus ist der Wert, der auf die Wiedererweckung des lange Jahrhunderte hindurch erloschenen Prophetentums mit seiner Weissagungs- und Wunderkraft gelegt wird, und die Stärke des Glaubens, welche überall die Betätigung dieser neu errungenen Gaben des heiligen Geistes erkennt. Im Judenchristentum wurden ebenso wie im Essäismus die meisten Krankheiten als Besessenheit betrachtet und mit Exorzismen behandelt, zum Teil auch durch bloßes Handauflegen oder Berühren, welches ein Überströmen der Kraft des heiligen Geistes auf den Kranken bewirkt[3]), zum Teil endlich mit Salben und Heilmitteln, die freilich mit Gebet und Opfer kombiniert werden müssen, um wirksam zu werden. Übereinstimmend mit dem Essäismus hat ferner das Judenchristentum neben den eigentlichen Sakramenten der Beschneidung und des Passahmahls die Taufe als Symbol der Herzensreinigung und Buße und das regelmäßige Liebesmahl der Brüder[4]) als Symbol der brüderlichen Liebesgemeinschaft. Die Taufe war von Jesus weder ausgeübt noch angeordnet[5]); das essäische Vorbild und die Autorität Johannes des Täufers genügten für sich allein, ihr Geltung zu verschaffen. Jedenfalls galt dieselbe in dem vorpaulinischen Judenchristentum für die bei Jesu Tode schon zur Jüngergemeinde Gehörigen nicht für obligatorisch, und größere Wichtigkeit erlangte diese Zeremonie für das Judenchristentum erst dadurch, daß Paulus die jüdische Proselytentaufe, welche bei Übertritten zum Judentum nach Justins Bericht neben der Beschneidung damals vielfach zur Anwendung kam, durch Hinzufügung des Namens Jesu Christi[6]) zu einer die Beschneidung entbehrlich machenden Aufnahmezeremonie in die Christusgemeinde umprägte. So verschmolz das essäische Buß-

---

[1]) Luk. 16, 1—9. [2]) Matth. 8, 30—32. [3]) Mark. 5, 30; 16, 18. [4]) Vgl. 1. Kor. 11, 20—22. [5]) Die Stelle Matth. 28, 19 ist anerkanntermaßen ein späterer heidenchristlicher Zusatz, der sogar erst dem auferstandenen Christus in den Mund gelegt wird; ebenso kündigt der bei Mark. und Luk. fehlende Zusatz Matth. 21, 43 sich deutlich als nachträgliche Prophezeiung *ex eventu* an. [6]) Ap.-Gesch. 2, 38.

symbol mit dem Sakrament der Aufnahme in die Religionsgemeinschaft und trat im Heidenchristentum ganz an dessen Stelle; ebenso verschmolz das tägliche essäische Liebesmahl der Judenchristen nach der Tempelzerstörung mit dem Sakrament des Passahmahles[1]) und trat im Heidenchristentum ganz an dessen Stelle.[2]) Als nämlich mit der Zerstörung des Opfertempels die Juden aller Richtungen außerstande waren, das Passahlamm zu opfern, begnügten sie sich mit dem Opferbrot und dem Opferwein als sakramentalem Passahmahl, wodurch dasselbe den täglichen Liebesmahlzeiten ähnlich wurde; erst hierdurch ist die nachträgliche Bemühung entstanden, die Einsetzung des judenchristlichen Liebesmahles durch den Herrn und Meister auf die Passahmahlzeit vor der Hinrichtung zu verlegen, eine Bemühung, die ihren künstlichen Charakter durch das Gewebe von Widersprüchen verrät, in welche sie sich verwickelt.[3]) Die Einsetzung des Liebesmahles durch Jesus kann also, wenn irgend welche, nur die geschichtliche Bedeutung haben, daß er das stets von ihm und den Jüngern geübte essäische Liebesmahl zugleich mit der Bedeutung eines Erinnerungsmahles an seine Person für die Zeit zwischen seinem Tode und seiner Wiederkehr bekleidete.

Das Judenchristentum setzt sich also aus allgemein jüdischen, sadducäischen, hillelitischen, asketisch-pharisäischen und essäischen Bestandteilen zusammen, und geht wesentlich nur in der Arbeitsscheu über die eschatologische Färbung des Essäismus hinaus; indem es auf die essäische Geheimlehre, übertriebene Reinheit, Absonderung und Ordensorganisation verzichtet und darauf ausgeht, das ganze Israel ohne Rest für seine Auffassung des Judentums zu gewinnen, steht es dem orthodoxen Pharisäismus und dem mittleren Durchschnitt der verschiedenen jüdischen Richtungen sogar näher als der Essäismus. In bezug auf das religiöse Prinzip des Judentums, die Heteronomie oder die Herrschaft des geoffenbarten Gesetzes, stimmt es mit allen vorgenannten Richtungen desselben vollkommen überein, und ebenso ist es gleich jenen natio-

[1]) Off. 5, 6 u. 12; 13, 8 usw. [2]) 1. Kor. 5, 7. [3]) Jesus soll das Passahlamm an dem Abend des 14. Nisan (am Rüsttag des Festtages der ungesäuerten Brote Luk. 22, 7) gegessen haben, an welchem er aber bereits gekreuzigt war; er läßt das Festmahl rüsten um des Opferlammes willen, während doch die überlieferten Einsetzungsworte das Bild des Opferlammes gar nicht verwerten, sondern nur von Wein und Brot reden. Das Johannesevangelium erzählt weder die Einsetzung des Abendmahles, noch enthält es irgend welche Beziehung auf dieselbe (Joh. 6, 53—56 redet nicht von Leib, sondern von Fleisch).

Digitized by Google

nal-jüdisch im strengsten Sinne des Wortes, d. h. es kennt das Gottesreich nur als national-jüdische Theokratie, der Proselyten sich allerdings durch die jüdische Naturalisation anschließen können.

Jesus selbst betrachtete seine Mission als beschränkt auf die Kinder Israel[1]), wenngleich er die jüdischen Proselyten nicht vom Gottesreich ausschließt[2]); aber er tadelt die Proselytenmacherei der Pharisäer[3]) und verbietet den Jüngern, auch nur zu den halbjüdischen Samaritern zu gehen, da sie bis zum Weltende kaum mit den israelitischen Städten zu Ende kommen würden.[4]) Er läßt allenfalls gläubigen Heiden seine Heilkraft zugute kommen, aber er denkt nicht daran, sie in seine Jüngergemeinde aufzunehmen.[5]) Es war alles Mögliche, daß das Judenchristentum sich über das Vorurteil gegen die Berührung mit den unreinen Elementen des jüdischen Volkes selbst hinwegsetzte; aber das Vorurteil gegen die Berührung mit der Unreinheit der Heiden[6]) auch noch aus sich selbst zu überwinden, dazu fehlten ihm alle Stützpunkte. Als die heidenchristliche Mission bereits bedeutende Erfolge erzielt hatte, mußte auch das Judenchristentum sich soweit vor dem Erfolge beugen, daß es diese Heidenchristen wie eine Art jüdischer Halbproselyten ansah, die zwar durch den Glauben an denselben Messias mit ihnen vereint waren, doch immer nur Juden dritter Klasse blieben, auch wenn sie die wichtigsten Gesetzesbestimmungen (wie sie für Proselyten des Tores galten) inne hielten[7]); aber diese Juden dritter Klasse blieben doch immer so weit unrein, daß die Judenchristen ihnen die Tischgemeinschaft verweigerten, worin Paulus natürlich Inkonsequenz und Heuchelei fand.[8])

Während das Verhältnis von Judenchristentum und Heidenchristentum durch eine Reihe von Streitigkeiten und zum Teil harten Konflikten bezeichnet ist[9]), bei welchen die gegenseitigen Vorwürfe nicht gespart wurden[10]), wurden die Judenchristen von den übrigen Juden nach Beilegung der ersten Differenzen durchaus als Juden mit einigen besonderen, die Prinzipien des Judentums nicht berührenden Ansichten und Gewohnheiten angesehen. Zu Anfang zwar machte die sadducäische Priesterpartei, welcher alle eschatologische Schwärmereien zuwider waren, am meisten aber eine, welche den messianischen König der israelitischen Theokra-

[1]) Matth. 15, 24 u. 26. [2]) Matth. 8, 11. [3]) Matth. 23, 15. [4]) Matth. 10, 5—6 u. 23. [5]) Matth. 15, 27—28; 8, 10 u. 13. [6]) Ap.-Gesch. 10, 28; 11, 3. [7]) Ap.-Gesch. 15, 19—21 u. 28—29. [8]) Gal. 2, 10—14. [9]) Ap.-Gesch. 15, 39. [10]) Gal. 2, 13.

tie zum schmachvoll hingerichteten Verbrecher herabwürdigte, einige Versuche, die Anhänger des gekreuzigten Propheten zu verfolgen[1]); aber nachdem diese erste Nachwirkung der Hinrichtung Jesu vorüber war, blieb das Verhältnis zwischen Juden und Judenchristen so lange ungetrübt, bis der wachsende heidenchristliche Einfluß es durchsetzte, daß die Heidenchristen von den Judenchristen für rein genug befunden wurden, um sich zu gemeinsamem Liebesmahl zu vereinigen; da erst fingen die Judenchristen an, den übrigen Juden als verunreinigt durch ihren heidenchristlichen Umgang zu gelten, und die Spannung wuchs in dem Maße, als die Annäherung zwischen Judenchristen und Heidenchristen enger wurde. Hätte nicht Paulus das Heidenchristentum erfunden, so würde späteren Zeiten niemals der Gedanke in den Sinn gekommen sein, daß das Judenchristentum etwas anderes als nationaljüdische Gesetzesreligion mit verstärkter messianischer Erwartung und mit bestimmter Beziehung dieser messianischen Erwartung auf die Persönlichkeit eines bei Lebzeiten verkannten und getöteten Propheten gewesen sei.

So bestätigt die nähere Betrachtung des Judenchristentums die an die Spitze gestellte Charakteristik desselben: es ist die Gesetzesreligion mit der Hoffnung, die bisher verfehlte Gerechtigkeit mit Hilfe des Evangeliums (d. h. durch die verstärkte Motivationskraft der nahe gerückten jenseitigen Belohnung und Bestrafung) zu erlangen. Der Mosaismus war von der Fiktion ausgegangen, daß die geoffenbarte monotheistische Heteronomie ausreichen müsse, um jeden nicht rettungslos Gottlosen zur Gerechtigkeit zu führen; das Judentum hatte an deren Stelle die andere Fiktion gesetzt, das auf gradem Wege Unerreichbare durch ein künstliches System kombinierter Hilfsmittel zu gewinnen, durch dessen wachsende Komplikation die Unerreichbarkeit des Zieles nur immer klarer vor Augen gestellt wurde; das Judenchristentum endlich setzt an die Stelle dieser schlechten und unzulänglichen Gerechtigkeit des orthodoxjüdischen Systems[2]) eine dritte Fiktion, nämlich die, daß der Glaube an das Evangelium von der Nähe des Reiches ausreiche, die bisher vergebens erstrebte Gerechtigkeit wirklich zu gewinnen, die Sinnesumwandlung von der Ungerechtig-

[1]) In der Apostelgeschichte (5, 17 fg.) dürften diese Verfolgungen wohl tendenziös übertrieben sein, um der Bekehrung des Saulus zum Relief zu dienen, während tatsächlich die mildere Auffassung des Pharisäers Gamaliel den Sieg über die sadducäischen Velleïtäten davongetragen hatte (Ap.-Gesch. 5, 34—40). [2]) Matth. 5, 20; 15, 14.

Digitized by Google

keit zur Gerechtigkeit zu vollziehen. Wer das Evangelium angenommen hat und nicht so ganz vernunftentblößt ist, der aus ihm folgenden Sinnesumwandlung zu widerstreben, der sinnt und tut von da an nur noch Werke der Gerechtigkeit; um Sündenvergebung kann es sich für einen solchen nur in bezug auf die vor der Annahme des Evangeliums begangenen Sünden handeln. Diese Fiktion zerschellt nun aber ebenso wie die beiden vorhergehenden an der harten Wirklichkeit und den von dieser aufgenötigten Erfahrungen; sie konnte höchstens so lange vorhalten, als die ständige Jüngergemeinde noch wenig Köpfe betrug und vom Meister persönlich geleitet wurde, mußte aber nach dessen Tode notwendig in ihrer Unhaltbarkeit erkannt werden.

Es stellte sich also die Aufgabe heraus, die trotz der Annahme des Evangeliums durch gesetzwidrige Handlungen oder Gedankensünden gestörte Gerechtigkeit zurückzuerlangen, und mit dieser Aufgabe war sofort auch die Nötigung gegeben, auf die im pharisäischen System gegebenen Hilfsmittel zur Rechtfertigung zurückzugreifen: Buße, Liebeswerke und stellvertretende Gerechtigkeit. Da aber diese Hilfsmittel in der pharisäischen Form der Anwendung für unzulänglich erklärt waren, so fiel der Schwerpunkt der Rechtfertigung in die stellvertretende Gerechtigkeit des zeitgenössischen „vollendeten Gerechten“[1]), des Propheten von Nazareth, der wie jeder echte Prophet wirksame Fürbitte bei Gott einzulegen berechtigt und befähigt war, und der die Wirksamkeit seiner Fürbitte beim Vater durch zahlreiche Heilwunder erwiesen hatte; denn da jede Krankheit Strafleiden für bestimmte Sünden ist, darf jedes Heilwunder, oder jede Aufhebung solchen Strafleidens als sicheres Symptom für die erfolgte Vergebung der betreffenden Sünden angesehen werden.[2]) Zu dieser schon bei Lebzeiten des Meisters erwiesenen Macht der Fürbitte war nun noch sein unverschuldetes Leiden und Sterben gekommen, sein für die Idee des Evangeliums willig übernommenes Martyrium; es vereinigte sich also die Macht des stellvertretenden Leidens und Sterbens[3]) und der stellvertretenden Gerechtigkeit des Verstorbenen mit der wirksamen Fürbitte des auferstandenen und gen Himmel gefahrenen Propheten.

---

[1]) Es sei hier nochmals daran erinnert, daß ein vollendeter Gerechter nach jüdischer Auffassung keineswegs ein sündloser Mensch ist, sondern sich durch leichte Sünden und schwere Büßungen zur Gerechtigkeit hindurchringt; so hatte auch Jesus nach judenchristlicher Auffassung bei der Taufe seine Sünden bekannt und durch Beten und Fasten in der Wüste sich von denselben vollkommen gereinigt. [2]) Mark. 2, 6—12. [3]) Mark. 10, 45.

Um von diesen dreien für die eigene Rechtfertigung Nutzen zu ziehen, mußte man natürlich entweder Jude sein oder werden, und zweitens dem Meister persönlich nahe gestanden haben, oder doch versuchen, dem Auferstandenen in Glauben und Liebe persönlich nahe zu treten; denn wie die stellvertretenden Leistungen der Väter nur nach Maßgabe der Blutsverwandtschaft den Nachkommen zugute kommen, so auch die stellvertretenden Leistungen der zeitgenössischen Gerechten nur nach Maßgabe der Nähe und Innigkeit der stattgehabten persönlichen Beziehungen, unter welchen die Volksgenossenschaft die *conditio sine qua non* bleibt. Diese Auffassung mit besonderer Betonung des Martyriums oder Selbstopfers wurde in die Symbolik des essäischen Liebesmahles hineingelegt; durch das Essen und Trinken des herumgereichten Brotes und Weines wurde von den Teilnehmern der Mahlzeit symbolisch angedeutet, daß sie gewillt seien, an dem stellvertretenden Verdienst jenes Martyriums teilzunehmen, wie bei so vielen Opferhandlungen das Essen vom Opfertier die persönliche Aneignung des Opfers ausdrückt. Diese symbolische Bezugnahme auf den Märtyrerpropheten wurde besonders wichtig nach der Tempelzerstörung, wo sie als alleiniger Ersatz für das suspendierte gesetzliche Tieropfer sich darbot und wohl zur Verbreitung des Judenchristentums unter den an die Darbringung von Opfern noch gewöhnten, d. h. palästinensischen und alexandrinischen Juden beigetragen haben mag, während die vom Opfer bereits entwöhnten Juden der Diaspora durch diese Symbolik wie von einer abergläubischen Mystik abgestoßen wurden.

Mit diesem stellvertretenden Leiden und Tun des Propheten von Nazareth hätte das Judenchristentum sich begnügen können, aber die Abweichung vom Pharisäismus wäre dann gradezu verschwindend gewesen, und der Glaube an die Messianität Jesu bot eine zu verführerische Erweiterung zu den pharisäischen Hilfsmitteln der Rechtfertigung dar, um dieselbe unbenutzt zu lassen. Natürlich behauptete niemand, daß Jesus von seiner Geburt bis zu seinem Tode der Messias als solcher gewesen sei, oder daß er es auch nur nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt sei; bloß das wurde behauptet, daß Jesus die zum künftigen Messias designierte menschliche Persönlichkeit sei. Dies genügte aber im Verein mit dem Glauben an das Weltrichteramt des Messias, um in der judenchristlichen Urgemeinde die Erwartung sicher zu stellen, daß der als Messias wiederkehrende Jesus es den Seinen, d. h. denjenigen, die ihm als Jesus nachgefolgt waren, gedenken

Digitized by Google

und lohnen werde, so daß sie, gestützt auf ihr persönliches Verhältnis zum Richter, vom großen Gerichtstag nichts zu fürchten hätten. Dies war nun zwar eine recht naive Auffassung, die von Jesus selbst entschieden gemißbilligt worden wäre[1]), weil sie dem Weltrichter ein Ansehen der Person imputierte; aber grade wegen ihrer Naivität mochte sie sich für die Bildungsstufe der Judenchristen am meisten empfehlen. Das Ansehen des Prophetentums mochte vielleicht durch die halbtausendjährige Entwöhnung zu verblaßt scheinen, um nicht die Verstärkung desselben durch die Designation zur Messianität erwünscht zu machen; das jüdische Volk des ersten Jahrhunderts war weit geneigter, an einen Messias, als an einen echten Propheten im vollen alttestamentlichen Wortsinn zu glauben.

Für Jesus selbst war seine Person eine gleichgültige Nebensache gewesen; ihm war es nur auf das Evangelium von der Nähe des Reiches angekommen; die Annahme dieses hatte er als unerläßliche Bedingung der Teilnahme am künftigen Gottesreich hingestellt[2]), aber keineswegs den Glauben an seine Messianität[3]), den er sich selbst nur widerwillig vom Volke hatte aufnötigen lassen[4]), um nicht durch Ablehnung desselben die Wirkung des Evangeliums zu gefährden.[5]) Nach seinem Tode kehrte sich das Verhältnis um, nachdem die von Jesus erhoffte Motivationskraft des Evangeliums zur Bewirkung der vollendeten Gerechtigkeit Fiasko gemacht hatte; nun wurde alles Gewicht auf die Messianität Jesu gelegt und diese zum Zentrum der judenchristlichen Missionspredigt erhoben[6]), während der ursprüngliche Inhalt des Evangeliums von der Nähe des Reiches zur nebenherlaufenden näheren Bestimmung der messianischen Wiederkunft Jesu herabsank. Der Glaube an die Messianität Jesu führte gleichsam als beiläufigen Nebengewinn noch die Konsequenz mit sich, daß die im Essäismus nur einzelnen durch besonders heiligen Wandel erreichbare Gnadengabe des Geistes jetzt allen Messiasgläubigen ohne weiteres zugänglich wurde, da ja nunmehr die messianische Zeit eingetreten schien, für welche die allgemeine Ausgießung des Geistes von den alten Propheten in Aussicht gestellt war[7]) und von allen Richtungen des Judentums erwartet wurde. Der Glaube an die Himmelfahrt Jesu war die notwendige Konsequenz des Glaubens an die leibliche Auferstehung des Gestorbenen; der

[1]) Matth. 8, 21—23. [2]) Mark. 10, 15. [3]) Vgl. Matth. 12, 32. [4]) Mark. 1, 25; 3, 12; 5, 7; 8, 27—30; 10, 48—49; 11, 9—10. [5]) Mark. 14, 60—64; 15, 2. [6]) Ap.-Gesch. 2, 36. [7]) Joel 3, 1—2; Jes. 32, 15 usw.

Glaube an die Auferstehung aber war die einzige Bedingung, unter welcher der schmachvolle Kreuzestod erträglich und mit der messianischen Wiederkunft vereinbar schien, und zugleich die Bürgschaft für die Auferstehung, beziehungsweise Verklärung aller Gerechten.[1])

Alles dies sind aber sozusagen rein personelle Zutaten zu den sachlichen Dogmen des Judentums, welche deren prinzipiellen Inhalt unberührt lassen; ob der von allen erwartete Messias nach der Meinung der Judenchristen der im Laufe der lebenden Generation wiederkehrende Prophet von Nazareth sein würde oder nicht, das konnten die übrigen Juden ruhig abwarten, ohne sich wegen dieser für sie gleichgültigen Personalfrage im geringsten zu erhitzen.[2]) Wenn nach dem Absterben der lebenden Generation die Erfahrung die Unrichtigkeit des Evangeliums Johannes des Täufers konstatiert haben würde, so würde diese judenchristliche Richtung, die man nicht einmal eine Sekte innerhalb des Judentums nennen konnte, ganz von selbst erloschen sein, und wenn selbst der Glaube an die designierte Messianität des Propheten von Nazareth das empirische Dementi seines Evangeliums in kleinen Kreisen des Judentums überlebt hätte, so würde doch auch diese, wie so viele andere messianischen Schwärmereien im Laufe der Geschichte spurlos wieder verschwunden sein. Das Judenchristentum war das für die Armen und Elenden in Judäa mundrechtgemachte Judentum, es konnte seiner Natur nach nur in den Kreisen für sich erfolgreiche Propaganda machen, welche zu arm und zu ungebildet waren, um Pharisäer sein zu können. Letzteres traf nur bei den unteren Volksschichten des Mutterlandes, nicht aber bei den Juden der Diaspora zu, wo nur die geistig geweckten, geschäftlich betriebsamen und dadurch wohlhabenderen Elemente sich behaupten konnten; darum blieb das Judentum der Diaspora von der judenchristlichen Propaganda fast unberührt, während neben den jüdischen Gemeinden überall heidenchristliche emporblühten, — darum würde aber auch das Judenchristentum nach dem Untergang des jüdischen Staates ebenso spurlos wie das Zelotentum und der Essäismus von der Bühne der Geschichte verschwunden und im Pharisäismus aufgegangen sein, wenn nicht das Heidenchristentum seine Reste konserviert und in sich aufgenommen hätte.

---

[1]) Vgl. 1. Kor. 15, 12—23. [2]) Dies ist der Kern der Argumente, welche von Gamaliel gegen die von den Schammaiten beabsichtigte Verfolgung der Judenchristen mit Erfolg hervorgekehrt wurden (Ap.-Gesch. 5, 34—39).

Digitized by Google

Das Judenchristentum war an und für sich nur eine eschatologische Schwärmerei wie so viele andere, und würde wie diese nur unter den Kuriositäten der Geschichte figurieren, wenn nicht seine personellen Glaubenstatsachen (Tod und Auferstehung Jesu) für Paulus zur zufälligen Gelegenheitsursache geworden wären, um auf sie eine antijüdische neue Weltreligion zu gründen. Erst diese Tatsache eröffnete dem Judenchristentum neben dem Wiederuntergang ins pharisäische Judentum eine zweite Möglichkeit, das Aufgehen ins Heidenchristentum; indem es diesen Weg beschritt, brach es mit dem Judentum und hörte so ebenfalls auf, zu sein, was es war, nämlich Judenchristentum. Es war also eine in jeder Hinsicht lebensunfähige, weil ausschließlich auf eine unhaltbare eschatologische Schwärmerei gebaute Episode des Judentums, die erst dadurch nachträglich eine geschichtliche Bedeutung gewonnen hat, daß sie dem ohnehin jüdisch genug gefärbten Heidenchristentum beim Aufgehen in dasselbe eine noch stärkere jüdische Färbung verlieh.

Für die Entwickelung des religiösen Bewußtseins aber hat die judenchristliche Episode in der Geschichte des Judentums noch die unmittelbare Bedeutung, daß mit der Tragweite des Moralprinzips des transzendenten Egoismus hier der letzte Versuch gemacht wurde. Der transzendente Eudämonismus hatte schon in der ägyptischen Religion seine Kraft erprobt, aber hier noch in der schattenhaften Gestalt einer leiblosen Seelenfortdauer in den ätherischen Lichtregionen jenseits der Sterne; er hatte dann eine handfestere Gestalt angenommen in dem parsischen Glauben an die nach Jahrtausenden erfolgende Auferstehung des Fleisches, und ward in dieser Gestalt ins jüdische System aufgenommen. Nachdem beide Formen sich als unzulänglich erwiesen hatten, mußte der Versuch einmal unternommen werden, durch unmittelbare Nähe der jenseitigen Belohnung und Bestrafung dem transzendent-egoistischen Moralprinzip den denkbar höchsten Grad von Motivationskraft zu verleihen; wenn auch dieser Versuch scheiterte, so war es *ad oculos* demonstriert, daß die Hoffnung, durch dieses Moralprinzip zum Ziele zu gelangen, vergeblich war. Dieser Beweis ist von der Geschichte mit möglichster Beschleunigung geführt; er liegt in der Konstruktion einer fortlaufenden Vermittelung der Sündenvergebung durch die Zugehörigkeit zur Messiasgemeinde. Für das Judentum und die Gesetzesreligion überhaupt ist damit der Nachweis geliefert, daß der transzendente Egoismus in seiner schärfsten Anspannung durch die eschatologische Schwärmerei

ebensowenig imstande ist, ausreichendes Motiv der Gesetzesgemäßheit des Willens zu sein, wie der transzendente Egoismus im pharisäischen Judentum oder der irdische Egoismus im Mosaismus es vermocht hatte; mit anderen Worten: es ist gezeigt, daß der egoistische Eudämonismus in jeder Gestalt unfähig ist, die psychologische Bürgschaft für die Verwirklichung der religiös-sittlichen Heteronomie zu leisten, woraus zu entnehmen ist, daß er erst recht unfähig dazu sein muß, auf eigenen Füßen zu stehen und ein für sich allein ausreichendes religiös-ethisches Prinzip zu bilden, wie der moderne Spiritismus es behauptet.[1]) —

Nach dem Untergange des jüdischen Staatswesens und der Zerstörung des Tempels hörte das Judentum auf, den Opferkultus zu pflegen, und suchte denselben, wie schon oben erwähnt, durch verstärkten Gebetsdienst und vermehrtes Gesetzesstudium zu ersetzen. Mit dem Opferkultus erloschen die Funktionen des levitischen Priestertums und damit dieses selbst; die Schriftgelehrten, welche von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an den Titel Rabbi führten, traten als Prediger an die Stelle der Priester, mit denen sie schon so lange konkurriert hatten. Mit dem jüdischen Staatswesen hörte auch die jüdische Politik auf; mit der jüdischen Politik und der levitischen Priesteraristokratie verschwand der Sadducäismus. Ebenso verlor das Zelotentum seinen Boden, da bei der Zerstreuung der Juden durch die ganze damals bekannte Welt jede strategische Basis zu Aufstandsversuchen fehlte. Der Essäismus war wegen der erschwerten Aufnahme immer eine an Zahl nicht große Partei gewesen; er ging ebenso wie das Judenchristentum allmählich im Heidenchristentum auf. Was vom Judentum übrig blieb, war ausschließlich der geschäftlich betriebsame intelligente Kern des Volkes, der ohne Rest dem Pharisäismus anhing: darum repräsentiert vom zweiten Jahrhundert an der Pharisäismus allein das Judentum.

Durch den Gegensatz gegen das Heidenchristentum, welches die jüdischen Grundideen des Monotheismus und der Gottes- und Nächstenliebe abgelöst vom mosaischen Gesetz ausbreitete, fand das Judentum sich bewogen, seinen nationalen und nomokratischen Standpunkt um so schärfer zu betonen, und in dem Maße, als der Gegensatz zwischen beiden monotheistischen Religionen sich verschärfte, suchte das Judentum mehr und mehr solche Bestandteile

[1]) Über die Lehre Jesu und das Judenchristentum vergleiche: Bernhard Weiß, „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testamentes" Teil I—II § 9—49.

Digitized by Google

seiner religiösen Weltanschauung von sich auszuscheiden und abzustoßen, welche im Christentum einen hervorragenden Platz eingenommen hatten. Dies waren besonders die beiden wichtigsten mittlerischen Hypostasen: das Wort und der Geist, welche vom Christentum allmählich zur zweiten und dritten Person in der Gottheit erhoben wurden. Die Lehre vom Memra oder Logos verschwindet vollständig, die vom heiligen Geist tritt ganz in den Hintergrund und verliert jede praktische Bedeutung in einer Zeit, welche von ihrer eigenen Geistverlassenheit doch nicht ohne Gefühl war; an Stelle des Memra treten Thora und Schechina, an Stelle des Geistes die Bath Kol oder Offenbarungsstimme.

Die Thora ist das Wort Gottes in seiner konkreten Gestalt, vor der Welt geschaffen, der Plan, welchen der Werkmeister vor Ausführung des Werkes entworfen hat, zugleich der Zweck der Weltschöpfung, insofern die Menschen nur zur Erfüllung der Thora und die Welt nur als Schauplatz dieser Erfüllung geschaffen sind; die Thora ist die Tochter Jahos (wie Vatsch, das Wort, die Tochter Brahmas), zu welcher er in einem Liebesverhältnis steht. Die Thora ist das Band der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, und sein Verhalten zu den Menschen lediglich durch das Verhalten der Menschen zur Thora bestimmt; Gottes Wille geschieht so weit, als die Thora studiert und geübt wird. Die Thora ist die konkrete Gestalt, in welcher das Wort Gottes, der Logos, zu den Menschen gelangt und durch Einzug in ihren Geist und ihr Herz ihnen immanent geworden ist; in der Offenbarung der Thora liegt alle Wahrheit und Weisheit beschlossen, sie ist das einzige geistige Band oder Vermittelungsglied zwischen Gott und Mensch. Das sinnliche Band oder Vermittelungsglied hingegen ist die Schechina Jahos, die Herablassung seiner Herrlichkeit auf die Erde, die Herabsenkung seines Lichtglanzes, welche jeden ihm geweihten heiligen Ort durchdringt und das Gefühl göttlicher Freude und Sättigung in die Herzen der in seinem Namen versammelten Frommen gießt. Die Offenbarungsstimme endlich ist eine vereinzelte sinnliche Kundgebung des heiligen Geistes, welche an die Stelle seiner dauernden und völligen Immanenz tritt, ein nur selten in besonders dringlichen Fällen eintretendes Himmelsorakel, der letzte verdünnteste Rest der früher in stetiger Fülle besessenen Inspiration.

Der lebendige Geist, mag er nun Wort oder heiliger Geist genannt werden, ist dem nachchristlichen Judentum abhanden gekommen; in der geistentleerten Dürre talmudischer Dialektik ver-

kümmert, wagt es mit Recht nicht mehr, denselben für sich in Anspruch zu nehmen, und überläßt ihn der christlichen Konkurrenzreligion. Die Thora, der tote Buchstabe, kann den lebendigen Geist wohl verdrängen, aber nicht ersetzen; die Schechina, die hypostasierte parsische Lichtigkeit, ist in ihrer sinnlichen Natur ein religiös wertloser Begriff. Die Thora, als einziges geistiges Bindeglied zwischen Gott und Mensch, reduziert den letzteren auf das tote Gesetz als einzigen Gegenstand des religiösen Verhältnisses, da Jaho selbst sich um so mehr in die Transzendenz seiner unnahbaren Erhabenheit und Heiligkeit zurückzog, je mehr der Christengott sich dem Menschen zum persönlichen Liebesverhältnis aufschloß; erst als die dogmatischen Kämpfe zwischen Judentum und Christentum sich erschöpft hatten und jeder Teil unbekümmert um den andern seinen eigenen Weg ging, erst im späteren Talmudismus trat das natürliche religiöse Gefühl des Theismus wieder in sein Recht, kraft dessen die Kinder des Allerhöchsten von ihrem Vater im Himmel auch Vaterliebe erwarten durften, wie sie ihm Kindesliebe entgegenbrachten.

In den vorangehenden dogmatischen Streitigkeiten aber klammerte sich der ganze Fanatismus des Judentums an das Dogma der abstrakten Einheit Gottes, die nicht nur nach außen, sondern auch nach innen eine jede Vielheit und Mannigfaltigkeit ausschließende sein sollte; die Göttlichkeit Christi und die mit ihr gesetzte Zweigötterei des Christenglaubens war der Stein des Anstoßes und des Ärgernisses, in welchem das Judentum mit Recht den Rückfall in heidnischen Polytheismus, oder genauer polytheistischen Henotheismus, perhorreszierte. Die Göttlichkeit des heiligen Geistes und die mit seiner Personifikation gegebene Dreigötterei wird im Talmud nicht erwähnt; entweder muß sie also den Juden weniger aufgefallen sein, oder die fraglichen polemischen Stellen des Talmud müssen aus einer Zeit stammen, wo die Binität des Christentums sich noch nicht zur Trinität erweitert hatte. Das Pochen auf die abstrakte Einheit Gottes verschloß dem Judentum ebenso wie dem Islam das Verständnis für die tieferen religiösen Ideen, welche in dem internen polytheistischen Henotheismus des Christentums nach ihrem Ausdruck rangen, und ein näheres Verhältnis zwischen Judentum und Christentum bahnte sich erst im 18. Jahrhundert an, als die rationalistische protestantische Aufklärung die verstandesmäßige Unhaltbarkeit der Formen aufgezeigt hatte, in welchen jene tieferen Ideen ihren freilich höchst unangemessenen Ausdruck gefunden hatten.

Digitized by Google

Als das Christentum durch den Rationalismus selbst zum unitarischen Deismus verwässert war, da hinderte freilich nichts mehr das Judentum, ihm die Hand entgegenzustrecken und sich selbst darauf zu besinnen, ob und inwieweit die ihm über den unitarischen Deismus hinaus noch anhaftenden individuellen Merkmale denn auch vor dem Forum des Rationalismus haltbar seien. Der Versuch Hillels, die Harmonie der vernünftigen Evidenz mit dem offenbarten jüdischen Gesetz nachzuweisen, wurde von Moses Mendelssohn erneuert und mußte zu ganz anderen Ergebnissen als denen Hillels führen, weil er unter ganz anderen Kulturverhältnissen unternommen wurde. Der jüdische Rationalismus ist nur da kühn und freisinnig, wo er seine zersetzende Schärfe gegen eine ihm fremde Autorität richtet, aber zaghaft und äußerst pietätvoll, wo er sie gegen den eigenen Besitz kehrt. Die ganze jüdische Aufklärung des letzten Jahrhunderts ist nur ein verspäteter Nachklang der vorhergehenden protestantischen Aufklärung; sie hat nichts eigenes geschaffen, sondern bloß die vom englischen, französischen und deutschen Rationalismus geschmiedeten Waffen benutzt, um für die eigene Emanzipation von politischen, sozialen und christlich-sozialen Fesseln zu kämpfen und so die Zeit einer wiederbeginnenden Herrschaft des Judentums über die Völker vorzubereiten. Indem es aber so die protestantischen Rationalisten im Kampfe gegen ihre Gegner unterstützte, hütete es sich wohl, den zur Schau getragenen Liberalismus auch auf die Kritik seiner eigenen Autoritäten zu übertragen, die ihm ein *noli me tangere* blieben; dagegen acceptierte es als wohlverdienten Lohn die Lobeserhebungen der protestantischen Kampfgenossen über jüdische Freisinnigkeit, Vernünftigkeit und Hochherzigkeit.

Aber gleichsam unwillkürlich und unvermerkt blieb doch von der Gewohnheit rationalistischer Kritik soviel an diesen jüdischen Streitern haften, daß sie sich einer schüchternen Anwendung derselben auf die eigene Weltanschauung nicht ganz entschlagen konnten. Das Bemühen, das jüdische Religionssystem durch die Vernunft zu rechtfertigen, gestaltete sich unvermerkt zu einer nur teilweise gelungenen Rechtfertigung, welche selbstverständlich eine gewisse Verlegenheit für den außerhalb derselben verbleibenden Teil hervorrief; ließ sich auch das Moralgesetz rationalistisch begründen und mit Hilfe einiger Gewaltsamkeiten sogar einzelne Bestimmungen des Zeremonialgesetzes, so blieb doch ein großer Teil des letzteren als vernunftlos willkürliche Heteronomie stehen. Aber der rationalistische Liberalismus des Judentums war weit davon

entfernt, aus dieser Tatsache die Konsequenz zu ziehen, mit welcher er gegenüber den irrationellen Tatsachen der außerjüdischen Sphäre sofort bei der Hand war, die Konsequenz nämlich, daß das nicht vor der Vernunft zu Rechtfertigende abgeschafft und beseitigt werden müsse; vor dieser Konsequenz schützte ihn die nationale Pietät, und es wurde ihm diese pietätvolle Schonung erleichtert durch den Umstand, daß es sich hier nicht um theoretische Dogmen oder Fundamentalgesetze der Sittlichkeit, sondern bloß um geheiligte Sitten und Gebräuche handelte, welche den nichtjüdischen Rationalisten als harmlose gleichgültige Äußerlichkeiten dargestellt werden konnten.

Der jüdische Rationalist glaubt freilich nicht mehr an eine Sanktion dieser althergebrachten Sitten und Gebräuche durch göttliches Gebot, aber er befolgt sie weiter, um seinen Brüdern durch Verletzung derselben kein Ärgernis zu bereiten; an die Stelle der Heteronomie des offenbarten göttlichen Willens tritt ihm die Heteronomie der traditionellen Sitte, und indem er sich derselben willig beugt, scheint zwischen seinem Verhalten und demjenigen der jüdischen Orthodoxen kein Unterschied obzuwalten. Aber der Unterschied ist gleichwohl vorhanden; denn der jüdische Rationalist vermeidet die Verletzung des Zeremonialgesetzes nur so lange, als noch Brüder vorhanden sind, die an einer solchen Anstoß nehmen könnten, während der Orthodoxe sie schlechthin, nicht um der Menschen, sondern um Gottes willen vermeidet. Von dem Tage an, wo der letzte orthodoxe Jude sich zur rationalistischen Auffassung bekehren würde, würde kein Anlaß für die weitere Beobachtung des Zeremonialgesetzes mehr angebbar sein, also dieser Teil des Gesetzes in Wegfall kommen; der Rationalismus hebt somit prinzipiell das Zeremonialgesetz wirklich auf und toleriert nur aus Opportunitätsrücksichten seine vorläufige weitere Beobachtung wegen der unverständigen Schwachheit der orthodoxen Brüder. Es leuchtet ein, daß bei solcher Auffassung die Außerkraftsetzung des Zeremonialgesetzes allmählich fortschreitend sich vollziehen muß, und zwar zunächst diejenige der lästigsten und am wenigsten vor der Vernunft zu rechtfertigenden Vorschriften; zugleich ist klar, daß in den Aufklärungszentren sich zuerst rationalistische Judengemeinden zusammenfinden müssen, welche mit der Außerkraftsetzung beginnen und in weiterem Umfange Ernst machen, daß aber von diesen Aufklärungszentren aus die rationalistische Aufklärung und Auflösung des Gesetzes ausstrahlen und um sich greifen wird. Diesen Prozeß haben wir in

Digitized by Google

Deutschland vor Augen, wo kaum noch drei Prozent der Judenschaft das Gesetz in dem strengen Sinne innehalten, wie in östlichen, von der Aufklärung wenig berührten Ländern es die Mehrzahl der Juden selbst jetzt noch tut.

Nur solange die Judenschaft eine gedrückte und mit allerlei Fesseln belastete politische und soziale Stellung einnahm, konnte dieser Druck das nationale Solidaritätsgefühl auf solcher Temperaturhöhe erhalten, um die Befolgung der nationalen Sitte in Gestalt des überlieferten Gesetzes für jedes Mitglied der Judenschaft zur nationalen Ehrenpflicht zu machen; darum muß die Emanzipation des Judentums die spezifisch jüdische Sitte, wie sie sich im Zeremonialgesetz fixiert hat, notwendig zum Verfall führen und durch die Sitten der Völker ersetzen, unter welchen die Juden leben. Kein Beurteiler von geschichtlichem Sinn wird erwarten, daß ein solcher Prozeß sich schneller als in etwa drei Generationen vollzieht, und man wird über die Ungeduld derer nur lächeln können, welche die vollzogene Emanzipation tadeln, weil ihre Früchte nicht schon nach Einem Menschenalter gereift sind. Kein geschichtlich denkender Jude wird sich aber auch der Wahrheit verschließen können, daß die Emanzipation nur unter der Voraussetzung eines aus ihr erfolgenden völligen Aufgebens aller nationaljüdischen Absonderung und Absonderlichkeit gewährt werden konnte, und daß es andererseits nicht im Interesse des Judentums liegt, die geschichtliche Erfüllung dieser zweifellos berechtigten Voraussetzung zu verzögern, sondern zu beschleunigen, wenn es unliebsamen reaktionären Erregungen des Volksgeistes vorbeugen will. Man erkennt hieraus deutlich, daß der Gang der politischen Geschichte mit dem Verlauf der geistigen Entwickelungsgeschichte parallel läuft und beide vereint dem Ziele zusteuern, die in das moderne Kulturleben hereingezogenen Teile des Judentums ihrer nationalen Sitte zu entkleiden, d. h. das Zeremonialgesetz psychologisch zu entwurzeln.

Dieser Sachverhalt berechtigt uns, dem modernen Reformjudentum, wie es in größeren Städten Gemeinden besitzt, eine höhere geschichtliche Bedeutung beizumessen, als es nach der bisherigen Zahl seiner Mitglieder beanspruchen könnte; es verkörpert in derselben Weise die Auflösung des Judentums, wie der liberale Protestantismus die des Christentums. Indem das Reformjudentum der Gemeinde das Recht zuspricht, zu bestimmen, welche Teile des Zeremonialgesetzes sie außer Kraft setzen und welche sie vorläufig bis zu einem etwaigen neuen Beschluß noch beob-

Digitized by Google

achten wolle, bricht es mit dem Prinzip der Heteronomie; es glaubt freilich, dasselbe inhaltlich auf sein rechtes Maß zurückzuführen, aber tatsächlich vernichtet es das Prinzip als solches, und damit die Basis, auf welcher das Judentum als Gesetzesreligion ruht. Denn das Prinzip der Heteronomie besagt, daß das geoffenbarte Gesetz verbindlich sei, nicht wegen seines Inhaltes, sondern wegen seiner Form als Deklaration des göttlichen Willens, wobei es Gottessache und nicht Menschensache ist, die Beschaffenheit des Inhalts seiner Gebote vor deren Aufstellung zu prüfen und nach seiner Allweisheit zu bestimmen; wer von der einheitlichen Totalität des geoffenbarten Gesetzes einen einzigen Stein herausnimmt, der bringt den ganzen Bau ins Wanken. Das Reformjudentum stellt es sich zur Aufgabe, die göttliche Autorität des Zeremonialgesetzes zu vernichten, und bildet sich ein, trotzdem die göttliche Autorität des Moralgesetzes bestehen zu lassen; tatsächlich ist aber mit der Autorität der einen Hälfte des Gesetzes die Autorität des Gesetzes als solchen, des Gesetzes als Einen und Ganzen, vernichtet.

Man kann sehr wohl den Inhalt des jüdischen Moralgesetzes annehmen und den Inhalt des Zeremonialgesetzes verwerfen; aber dann muß man andere Gründe für die Annahme des Moralgesetzes haben, als das durch die Verwerfung des Zeremonialgesetzes vernichtete Prinzip der göttlichen Heteronomie, z. B. die Sanktion des Gewissens, oder des Gefühls, oder der Vernunft, oder des *consensus gentium*, oder was man sonst will. Es ist also eine Täuschung, zu meinen, nach Aufhebung des Zeremonialgesetzes noch auf dem Boden der mosaischen Gesetzesreligion zu stehen; es ist aber nicht minder eine Täuschung, das Wesen der jüdischen Religion in etwas anderem als dem Verhältnis zu sehen, welches man zu Gott gewinnt durch die Befolgung seines offenbarten Gesetzes um des Gesetzes willen. Man muß entweder, wenn man Jude bleiben will, am Gesetze festhalten bis aufs kleinste Titelchen wie Jesus, oder aber mit dem ganzen Gesetz brechen wie Paulus, damit aber auch aufhören, Jude zu sein; es ist ein Widerspruch, das Wesen der jüdischen Religion tatsächlich zu negieren und doch an dem Anspruch festzuhalten, in religiöser Hinsicht Jude zu sein.

Das Reformjudentum ist also sicherlich nicht mehr Judentum zu nennen, so wenig wie der liberale Protestantismus Christentum; aber vielleicht ist es etwas besseres als das Judentum? Es ist Monotheismus wie der Islam, die unitarischen Sekten des Christentums und der rationalistische Deismus, und es hat eine

Digitized by Google

Moral, wie sie Gemeingut aller modernen Kulturvölker und noch einiger anderer dazu ist; der Gott wird entweder im Widerspruch mit der rationalistischen Kritik sentimental-anthropopathisch, oder im Einklang mit derselben schlechthin transzendent aufgefaßt, die Moral stützt sich nur noch auf die autonome Sanktion der Vernunft und des Gewissens. Das einzige Band zwischen Gott und Mensch, welches zugleich den Regulator ihres gegenseitigen Verhältnisses bildete, das Gesetz, ist als solches aufgehoben, und Gott und Mensch gegeneinander in völlige Isolierung gesetzt, welche nur inkonsequenterweise durch halb patriarchalische, halb modern-sentimentale Beziehungen durchbrochen wird; die autonome Sittlichkeit steht außer jeder Beziehung zum religiösen Bewußtsein, weil das einzige bisherige Bindeglied zwischen beiden, das Gesetz, herausgerissen ist. Der rationale Deismus mag Vorzüge besitzen, welche er will, — jedenfalls bietet er den zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses am wenigsten brauchbaren Gottesbegriff; die autonome Sittlichkeit mag der heteronomen wer weiß wie sehr überlegen sein, — jedenfalls ist sie auf deistischer Basis gänzlich von religiösen Wurzeln entblößt. Mit anderen Worten: die theoretische wie die praktische Weltanschauung des Reformjudentums ist irreligiös; darum kann es bei seinen Bekennern nichts anderes als religiösen Indifferentismus großziehen, wie dies ein Blick auf die nur von neugierigen Fremden besuchten prachtvollen Reformsynagogen beweist.

Das Judentum der heutigen Kulturvölker hat keine Wahl, es muß über kurz oder lang Reformjudentum werden; das Reformjudentum aber hat wiederum nur die Alternative zwischen zwei Möglichkeiten: entweder es beharrt in der Fiktion, Judentum zu sein, und führt dabei zum religiösen Indifferentismus und zur völligen Irreligiosität, oder aber es geht in sich und schreitet zu einer positiven religiösen Reform weiter, durch welche es sich nicht bloß wie bisher vom Judentum entfernt, sondern über dasselbe erhebt. Diese Reform müßte darin bestehen, an Stelle des obsolet gewordenen Gesetzes ein anderes Band aufzusuchen, welches das zerrissene religiöse Verhältnis zwischen dem entweltlichten Gott und dem verweltlichten Menschen neu anknüpft, welches also Gott von dem Isolierschemel seiner deistischen Transzendenz und die menschliche Sittlichkeit von ihrer Beziehungslosigkeit zum religiösen Bewußtsein erlöst, — welches Gott die verlorene Immanenz und damit zugleich der menschlichen Sittlichkeit die geraubte religiöse Wurzel zurückgibt. Ein solches Band

Digitized by Google

braucht nicht erst außerhalb der Sphäre der jüdischen Weltanschauung gesucht zu werden; es ist innerhalb derselben zu finden, wenn das Suchen nur hinter die Periode zurücksteigt, wo alle vom Christentum ausgebildeten jüdischen Gedankenelemente von jüdischer Seite perhorresziert und ausgestoßen wurden. Das gesuchte Band ist der Geist, oder die Weisheit, oder das Wort; es ist das Immanenzprinzip des alten Judentums, welches heute ebenso supranaturalistisch geistig wie unpersönlich verstanden werden darf, ohne Gefahr, entweder durch unpersönliche Fassung in die naturalistische Sphäre herabzusinken, oder durch supranaturalistische Fassung in das Gebiet mythologischer Personifikationen abzuirren.

Das Judentum hat kein Bedenken getragen, sich den Rationalismus anzueignen, obwohl es denselben von christlich protestantischer Seite her überkam; es braucht darum noch weniger Bedenken zu tragen, das Immanenzprinzip des Geistes sich anzueignen, welches das Christentum zwar ausgebildet, aber doch selbst erst vom älteren Judentum entlehnt hat. Durch vorurteilslose Verwertung der christlichen Religionsentwickelung würde das Judentum befähigt werden, mit einem Schritte den Übergang von der Religion des Vaters zu der Religion des Geistes zu vollziehen, welchen das Christentum sich erst mit Hilfe der Religion des Sohnes als Zwischenstation zu erringen hatte. In der Religion des Geistes liegt die positive Versöhnung und Vereinigung von Judentum und Christentum, welche zu der negativen Hinwegräumung des Unterschieds der nationalen Sitte hinzukommen muß, wenn trotz der unaufhebbaren ethnologischen Differenzen eine wahrhafte Verschmelzung der Juden mit den christlichen Kulturvölkern in Aussicht genommen werden soll; dagegen ist die christliche Zumutung, daß die Juden sich früher oder später zum Christentum bekehren sollen, ebenso sinnlos, wie die jüdische Prätension, daß die christlichen Völker früher oder später von dem korrumpierten (christlichen) Monotheismus zum allein und ewig wahren (jüdischen) Monotheismus zurückkehren sollen und werden.

Mag nun die Auflösung des Judentums unter dem Einfluß der modernen Kultur und der Emanzipation die bloß negative Wirkung haben, die religionslose Schicht der modernen Gesellschaft zu verstärken, oder mag sie durch Fortgang zur Immanenzreligion des absoluten Geistes zu einem neuen positiven Standpunkt weiterführen, immer ist es doch nicht mehr Judentum, was bei diesem Prozeß herauskommt, und immer sind es doch fremde, an das

Judentum von außen herantretende Einflüsse, welche die Zerstörung und Umwandlung desselben bewirken. Das Judentum marschiert auf alle Fälle gegenwärtig in der Arrieregarde des geistigen Entwickelungsprozesses, läßt sich von den aus christlichen Völkern hervorgegangenen Bewegungen ins Schlepptau nehmen und hat seit 1800 Jahren aufgehört, eine Triebkraft im religiösen Entwickelungsgang darzustellen.

Dies hat seinen natürlichen Grund darin, daß die Gesetzesreligion nicht mehr tun kann, als sich auf der einmal gegebenen Basis ausgestalten und durchbilden, wie der Mosaismus es im Judentum und dessen verschiedenen Nuancen getan; fortbilden dagegen kann die Gesetzesreligion sich nicht, weil der Buchstabe des geoffenbarten Gesetzes ihr unüberwindliche Fesseln anlegt. Das Judentum hat allerdings eine gewisse Wandlung durchgemacht, nämlich den Verlust des Opferdienstes und Priestertums, aber nicht nur durch eigene Kraft, sondern durch *force majeure,* und es kann selbst diese partielle Reform nur durch die Fiktion behaupten, daß die *force majeure* der früheren Jahrhunderte auch heute noch fortbestehe. Im wesentlichen ist jede Gesetzesreligion irreformabel; sie kann wohl ihre religiöse Weltanschauung erweitern und mit neuen Zutaten bereichern, sie kann auch durch gewaltsame Interpretationen den Wortlaut der Gesetze recken und dehnen, aber sie kann diese Fessel nicht sprengen, ohne ihr Prinzip selbst in die Luft zu sprengen. Darum kann jede Gesetzesreligion, mag sie für die Verhältnisse ihrer Entstehungszeit noch so gut passen, einen totalen Umschwung der Kulturzustände nicht überdauern: sie muß zugrunde gehen und anderen Formen Platz machen, wie Tierspezien bei einer Änderung der zoologischen Verhältnisse, welche den Grad ihres Anpassungsvermögens übersteigen. In dieser Weise kann eine bestimmte Gesetzesreligion durch eine andere Gesetzesreligion ersetzt werden, vorausgesetzt, daß die Zeitverhältnisse den Glauben an die Echtheit einer neu auftretenden Offenbarung gestatten; bei den gegenwärtigen Kulturzuständen der europäischen Völkerfamilie ist diese Voraussetzung wohl schwerlich noch als erfüllbar zu denken, aber in Asien, der Wiege der Religionen, ist eine solche Möglichkeit noch heute so wenig ausgeschlossen, als sie es vor fünfviertel Jahrtausenden war. —

Zu jener Zeit lebten die südsemitischen Araber ungefähr unter den nämlichen Kulturverhältnissen wie die nordsemitischen Israeliten wieder um fünfviertel Jahrtausende zuvor, nur daß sie von Juden und Christen umgeben waren anstatt von Heiden; sie

Digitized by Google

verehrten neben dem Hauptgott Allah die weibliche Himmelsgottheit Alilat oder Lat, die Mondgöttinnen Uzza usw., und beteten dieselben mit Hilfe von Bildern an. Wie die israelitischen Propheten gegen Vielgötterei und Götzendienst gepredigt hatten, so hatte sich auch in Arabien eine Minderheit von Hanyfs oder Freidenkern gebildet, welche den bildlosen Monotheismus höher schätzten als die heimische Sitte der Väter; in ihre Fußstapfen trat Mohammed, welcher in seiner Person die Funktionen vereinigt, die in der Geschichte Israels an Saul, Jesajah und Hilkia verteilt sind. Er stand auf den Schultern des Judentums und Christentums und brauchte nur zu reproduzieren, nicht zu produzieren. Vom Judentum nahm er die Strenge des abstrakten Monotheismus und die schwärmerische religiöse Glut der Prophetenreligion, vom Judentum und Christentum die Humanität und Reinheit der sittlichen Grundsätze. Mit den Hanyfs verwarf er die unnützen Fesseln des mosaischen Gesetzes und die Vergottung des Propheten von Nazareth; aber gegen die Hanyfs entlehnte er vom Judentum und Christentum die Motivationskraft von Himmel und Hölle, die er mit der ganzen Glut einer südsemitischen Phantasie auszumalen wußte.

Mohammed war in keiner Richtung schöpferisch; sein Verfahren bestand überall aus Nachahmung im wesentlichen — mit geflissentlicher Abweichung im Unwesentlichen zur Wahrung des Scheines der Selbständigkeit. Sein Gesetz, wie es nach seinem Tode im Koran gesammelt wurde, zeichnet sich vor dem jüdischen vorteilhaft durch Einfachheit aus, und war darum wohl geeignet, unter Völkern von einfachen Kulturverhältnissen Propaganda zu machen; seine religiöse Weltanschauung ist ebenso einfach und weit davon entfernt, die Tiefe der Probleme zu ahnen, welche im Judentum und Christentum ihre Durcharbeitung bereits erhalten hatten. Seine sozialpolitische Gesetzgebung bewegt sich etwa auf dem Kulturniveau wie das vorexilische israelitische Gesetzbuch und ist den rohen Verhältnissen seines Volkes vortrefflich angepaßt; sie unterscheidet sich hauptsächlich durch die im Mosaismus noch fehlenden Verheißungen und Drohungen mit dem Jenseits und durch die Aufnahme der inzwischen stattgehabten Humanisierung der sittlichen Begriffe. Seine Idee vom Gottesreich unterscheidet sich dadurch von der jüdischen, daß es als Pflicht des Gläubigen gilt, schon hienieden zur Ausbreitung desselben Gut und Blut daran zu setzen, anstatt im engen Kreise nationaler Gemeinschaft nach Gerechtigkeit zu streben und das übrige Gott anheimzustellen;

Digitized by Google

der reißend schnelle Siegeslauf, mit welchem das kleine Volk der Araber die Länder von Indien bis zum Atlantischen Ozean eroberte, legt von der Macht der Begeisterung für das Allahreich Zeugnis ab.

Der Islam, d. h. der Glaube an den von Mohammed geoffenbarten einen Universalgott und seinen Willen, ist die typische Gesetzesreligion des Mittelalters, wie der Mosaismus die des Altertums. Wie groß auch seine kulturgeschichtliche Bedeutung sein mag, für die Entwickelung des religiösen Bewußtseins hat er keine wesentlich neuen Momente geliefert. Er wiederholt nur für den südsemitischen Völkerkreis die vorangegangenen nordsemitischen Errungenschaften, gibt sie aber, weil er von vorn beginnt, in einer vereinfachten Gestalt, durch welche nunmehr die monotheistische Gesetzesreligion die propagandistische Kraft gewinnt, welche im Judentum durch die Erschwerungen des Gesetzes niedergehalten war.

Wie der Beginn, so war der Fortgang der arabischen Kultur: eine große Gewandtheit im Aneignen namentlich der rationalistischen und utilitarischen Bestandteile fremder Kulturen verband sich mit eigener Inproduktivität. Indische Arithmetik, chaldäische Sternkunde und griechische Naturkunde nahmen die Araber in sich auf und überlieferten sie den christlichen Nachbarvölkern; aber überall hemmte eine Verschmelzung von nüchternem Rationalismus mit überwuchernder Phantastik die gedankliche Vertiefung und systematische Durchbildung. In Spanien waren es erst die stammverwandten und religionsverwandten Juden, welche die von den Arabern übersetzte aristotelische Philosophie in Verbindung mit der monotheistischen Weltanschauung brachten und hierdurch der christlichen Scholastik und dem abstrakten Monismus Spinozas vorarbeiteten; in Persien waren es die Anregungen des nachbarlichen Indiens, welche in den dürftigen und mageren Deismus des Islam einen höheren Schwung brachten. Der abstrakte Monismus des Brahmanentums verschmolz hier mit dem abstrakten Monotheismus des Islam, indem der letztere von ersterem die illusorische Beschaffenheit der Welt acceptierte, und das Ergebnis dieser Verschmelzung war der Sufismus.

Der Sufismus hat vor dem Brahmanismus das voraus, daß er keine Untergötter kennt, sondern nur die abstrakt eine Gottheit, und durch diesen Vorzug steht er unserer modernen Auffassung und unserem Geschmack viel näher; aber diesem Vorzug stehen andere Mängel gegenüber, die denselben mehr als ausgleichen.

Digitized by Google

Zunächst fehlt es an jeder tieferen Verarbeitung der Probleme, die in Indien so reich vertreten ist; der abstrakte Monismus tritt uns hier so kahl und platt entgegen wie der Deismus, mit dem er sich eigentlich doch nur aus Mangel an kritischem Unterscheidungsvermögen identifizieren zu dürfen glaubt. Sodann wird mit der Nichtigkeit der Welt nicht Ernst gemacht, sobald es die Anwendung dieses Dogmas auf die eigene endliche Individualität als Bestandteil der Welt gilt; zwar schillert das Ich als dieses in alle anderen Ichs und Dinge, auch in das Absolute hinein, aber der prinzipiell aufgehobene Unterschied soll praktisch doch wieder festgehalten werden, insofern bloß das Naturdasein des Menschen, nicht sein Geist der Annihilation ins Absolute verfällt. Der Sufi möchte wohl ganz in Gott versinken, aber doch nur soweit, daß er als Individuum dieses Verschwinden der Individualität auch noch genießt; von dem Ernst der Negativität, wie der Buddhismus sie mit Recht als die Konsequenz des abstrakten Monismus gezogen hat, hat der phantastisch tändelnde Sufismus keine Ahnung.

Das letzte und höchste Ideal bleibt ihm darum nicht das volle Erlöschen des Endlichen im Unendlichen, sondern das Verhältnis der gegenseitigen geistigen Harmonie beider, das mit Recht als Liebe bezeichnet und in den höchsten Tönen der Begeisterung besungen wird; der Theismus behauptet hier also schließlich die Oberhand über den abstrakten Monismus, indem er das religiöse Verhältnis als Liebesverhältnis zweier wesensverschiedenen Personen betrachten läßt, anstatt aus der Wesenseinheit beider die letzte Konsequenz zu ziehen. Die Gottesliebe durchdringt die sufistische Lebensauffassung, und zwar die unmittelbare Gottesliebe ohne eingeschobenen Mittler; der Rausch des Weines und die Entzückungen der Frauenliebe werden zu Symbolen der Gottesliebe und als solche gepriesen und aufgesucht im Gegensatz zur indischen Askese. Das Gesetz und die Kirche erscheinen von der Höhe des sufistischen Standpunktes als überwundene Vorstufen, aber an die Stelle derselben tritt keine energische Sittlichkeit, sondern quietistisches Genußleben in mystischer Kontemplation und gesetzlosem Libertinismus.

Mag man immerhin im Sufismus den Gipfelpunkt erblicken, zu dem der Islam überhaupt gelangt ist, so hat doch die Geschichte recht gerichtet, wenn sie denselben der Konservierung weder für würdig noch fähig erachtete. Derselbe hat aufgehört, Gesetzesreligion zu sein, ohne zur autonomen religiösen Sittlichkeit hindurchzudringen; er hat aufgehört, echter Theismus zu sein, ohne

Digitized by Google

konsequenter abstrakter Monismus zu werden, und vereinigt somit in sich die Hauptfehler des Theismus und des abstrakten Monismus: das Stehenbleiben bei einem bloßen Liebesverhältnis wesensverschiedener Personen und die illusionistisch-quietistische Abkehr von den realen Aufgaben (aber nicht von den positiven Genüssen) der Welt.

Solange der Islam bleibt, was er sein will, monotheistische Gesetzesreligion auf Grund der durch Mohammed vermittelten Offenbarung, solange ist und bleibt er, wie jede Gesetzesreligion, irreformabel; er war brauchbar im mittelalterlichen Feudalstaat, wo eine kriegerische Aristokratie die unterworfenen Völker nach ihren Gesetzen beherrschte, ist aber unhaltbar im modernen Staat, wo die Staatsbürger verschiedener Bekenntnisse gleiches Recht vor dem Gesetze genießen sollen. Darum zeigt sich gegenwärtig überall, daß die Staaten mit mohammedanischer Regierung beim besten Willen unfähig sind, den an sie gestellten unerläßlichen Reformansprüchen zu genügen, daß hingegen der Islam sehr wohl gedeiht, wo er ebenso wie das Judentum durch *force majeure* genötigt ist, sich den Gesetzen eines herrschenden modernen Kulturvolkes zu unterwerfen. Mit anderen Worten: die Gesetzesreligion des Mittelalters ist ebenso unfähig wie die des Altertums, sich ohne Aufgeben ihres Wesens den Kulturverhältnissen der Neuzeit anzupassen, und die Aussichten zur Entstehung einer neuen, diesen Verhältnissen angepaßten Gesetzesreligion sind äußerst gering. Jede Fixierung der religiösen Sitte einer Zeit paßt nur für diese selbst, muß aber als geoffenbartes Gesetz den Anspruch auf absolute Geltung erheben; an diesem äußeren Widerspruch müssen alle Gesetzesreligionen scheitern, nicht minder wie an dem inneren Widerspruch, daß die Integrität des religiösen Verhältnisses von der Erfüllung des Gesetzes abhängig gemacht, diese letztere aber nach Ausweis der empirischen Sündhaftigkeit nirgends erreicht wird.

3. Die realistische Erlösungsreligion.

a) Die heterosoterische Christus-Religion.

Die theologisch durchgebildetste aller Gesetzesreligionen ist das Judentum, und dieses hatte den Höhepunkt seiner Durchbildung, wie wir gesehen haben, im ersten nachchristlichen Jahrhundert erreicht. Wenn jemals die Gesetzesreligion imstande war, ihr auf den Gipfelpunkt der Entwickelung geführtes Prinzip aus

Digitized by Google

sich selbst zu überwinden, so war dies der günstigste Zeitpunkt, und in der Tat erfolgte hier diese Überwindung durch den Pharisäer Saul, der sich als Apostel der hellenischen Welt den Namen Paulus beilegte.[1])

Paulus war ein Pharisäer nicht nur nach seiner Bildung und Weltanschauung, sondern nach seinem ganzen Denken und Fühlen. Pharisäisch war sein Glaube an das jüdische Gottesreich, zu dem zwar auch Heiden als Proselyten zugelassen werden, aber ohne den Vorrang der geborenen Juden anzutasten[2]); pharisäisch sein Glaube an die erste Auferstehung (der Juden und Proselyten) mit dem ersten Gericht (des Messias)[3]) und an die zweite Auferstehung (aller Toten) mit dem zweiten Gericht (Gottes)[4]), so wie an das in die Zwischenzeit fallende irdische Vollendungsreich[5]) und an das nach dem letzten Weltgericht beginnende transzendente Vollendungsreich.[6]) Pharisäisch war sein Glaube an die Präexistenz des Messias, an die Erniedrigung seiner präexistenten Seele durch Eingehen in das Fleisch der Sünde[7]), an die Königsherrschaft des Messias über das irdische Vollendungsreich[8]) und an das Zurücktreten des Messias im jenseitigen Vollendungsreich gegen die unmittelbare Herrschaft Gottes, der dann alles in allem sein wird, nachdem durch definitive Vernichtung der widerstrebenden Elemente selbst die Hölle aufgehört hat.[9]) Pharisäisch ist der Glaube an eine traurige Schattenexistenz der Seelen (selbst der Frommen) nach dem Tode, welche er als Schlafen bezeichnet[10]), und an die Wiedererlangung des Lebens erst durch die Auferstehung des Fleisches, d. h. durch Wiedergewinnung eines allerdings aus ätherischem Stoffe gewebten (pneumatischen, d. h. luftartigen) Leibes[11]); pharisäisch der Glaube an die unmittelbare Umwandlung des irdischen Stoffleibes in den ätherischen Leib für diejenigen, welche lebend die Weltkatastrophe mit durchmachen.[12])

Pharisäisch ist ferner die Fundamentalansicht seiner religiösen Weltanschauung, daß die Integrität des religiösen Verhältnisses, oder nach jüdischem Ausdruck: die Gotteskindschaft, allein und ausschließlich abhängig sei von der Gerechtigkeit des Menschen, und nicht minder pharisäisch ist sein Verhältnis zum Juden-

---

[1]) Über das Christentum des Paulus und seiner Schule vgl. O. Pfleiderer, „Der Paulinismus". [2]) Röm. 1, 16; 3, 2; 9, 3—5; 10, 2; 11, 1—2 u. 16—26. [3]) 1. Kor. 15, 22—23; Röm. 11, 25—26; 14, 10; 2. Kor. 5, 10. [4]) 1. Kor. 15, 26; Röm. 2, 3—12. [5]) 1. Kor 15, 25. [6]) 1. Kor. 15, 27—28. [7]) 2. Kor. 8, 9; Phil. 2, 7. [8]) 1. Kor. 15, 25. [9]) 1. Kor. 15, 28. [10]) 1. Kor. 11, 30; 15, 6 u. 18 u. 20 u. 51. [11]) 1. Kor. 15, 44. [12]) 1. Kor. 15, 51—53.

Digitized by Google

christentum. Das pharisäische System weiß nichts davon, daß der Messias sterben soll, bevor er sein Werk erfüllt; es weiß nur davon, daß er als Kriegsheld und siegreicher König das davidische Königreich im Kampfe gegen die Nachbarn wieder aufrichten und durch diese politischen Erfolge die Legitimation seiner messianischen Mission erbringen soll. Der Pharisäismus konnte also unmöglich einen Menschen als Messias anerkennen, der anstatt dieser messianischen Legitimation nur eine prophetische durch Weissagungen und Heilwunder beizubringen vermocht hatte; er mußte in dem Ablauf dieses Lebens ohne Wiedererrichtung des davidischen Großmachtreiches den stringenten geschichtlichen Beweis sehen, daß Jesus nicht der Messias gewesen sei, und mußte es als eine sakrilegische Entwürdigung der Messiasidee, als eine gradezu skandalöse Verirrung betrachten, daß die Judenchristen einen *rite* verurteilten und schmachvoll hingerichteten Verbrecher zum Messias stempeln wollten, und diese Verirrung durch die „Lüge" der Auferstehung zu bemänteln suchten. Daß die Auferstehung Jesu etwas Drittes sein könne außer weltumgestaltender Wahrheit oder tendenziöser Lüge, dieser Gedanke lag natürlich der damaligen pharisäischen Psychologie gänzlich fern; Saul verfolgte[1]) die Judenchristen grade darum, weil er ein so eifriger Pharisäer war, daß er die überlieferte Messiasidee zu hoch hielt, um sie solchen für sein Gefühl abstoßenden Umgestaltungen ausgesetzt sehen zu wollen.

Auf der anderen Seite war Paulus ein eminenter Geist, und es konnte darum nicht fehlen, daß er von den Aporien und Antinomien des pharisäischen Systems schwerer als seine Zeitgenossen bedrückt wurde. Er teilte die auch außerhalb der essäischen und judenchristlichen Kreise damals weit verbreitete Überzeugung, in den „letzten Tagen" zu leben[2]), und war deshalb davon durchdrungen, daß alle Umgestaltungen unter den Völkern, welche überhaupt noch vor sich gehen sollten, sehr schnell zustande kommen müßten. Er war zu hellenisch gebildet, um nicht einerseits von der Bestimmung des jüdischen Monotheismus zur Universalreligion durchdrungen zu sein, und um nicht andererseits die vielen guten und edlen Keime in der hellenischen Heidenwelt anzuerkennen; er war ein zu scharfer Beobachter der Zeitgeschichte, um nicht zu bemerken, wie sehr das Heidentum in der Selbstzer-

---

[1]) Ap.-Gesch. 8, 3; 9, 1—2. [2]) Ap.-Gesch. 2, 17; 3, 24; vgl. Micha 4, 1; Jes. 2, 2.

Digitized by Google

setzung seiner naturalistischen Religionen für die Aufnahme des jüdischen Monotheismus reif geworden war, wie willfährig die besseren Elemente des Heidentums diesem Monotheismus entgegenkamen, und wie es ausschließlich das Gesetz war, an welchem eine rasche und wirksame Propaganda des Monotheismus scheiterte.

Er war durchdrungen von der glühenden Sehnsucht nach der Beendigung des gegenwärtigen Zeitalters, nach dem endlichen Kommen des Gottesreiches; er wußte aber auch, daß dieses Kommen nach pharisäischer Lehre von der vorherigen Gerechtigkeit des Volkes Israel abhing, zu deren Erlangung auf dem bisherigen Wege jede Aussicht versperrt war. Er wußte aus eigenster Lebenserfahrung, wie sehr die Begehrlichkeit grade nach dem Verbotenen gelüstet, wie sehr also das Gesetz als Sporn und Stachel der Sünde wirkt[1]); er wußte, daß die Gesetzeserfüllung um so schwerer wurde, je ernster und skrupulöser dieselbe in extensiver und intensiver Hinsicht erstrebt wurde, d. h. in je weiterem Umfang einerseits der geheiligten Überlieferung Gesetzeskraft beigelegt und andererseits die Gedankensünde der Tatsünde gleichgestellt wurde. Er konnte sich demnach dem Schlusse nicht entziehen, daß in dem Gesetz selbst das wesentliche Hindernis liege: für den einzelnen, um sich mit dem göttlichen Willen in Harmonie zu fühlen; für das Volk Israel, um aus der Not der Zeiten zu dem verheißenen Vollendungsreich zu gelangen; für die Heidenwelt, um als jüdische Proselyten an dem wahren Gottesreich teilzunehmen.

Solche Erwägungen konnten zunächst freilich nur zu um so gesteigerteren Anstrengungen führen, zu erhöhtem Eifer und zu noch peinlicherer Skrupulosität in der Erfüllung des Gesetzes; da aber diese Steigerung nur die die Unzulänglichkeit des Gesetzesstandpunktes bekundenden Erfahrungen verstärkte, so mußten auf diesem Wege die Zweifel an dem prinzipiellen Wert dieses Standpunktes ebenso geweckt wie stufenweise gesteigert werden.[2]) Dazu kam noch als Nebenbedenken für die religiöse Wirksamkeit des Proselytismus der Mangel an Ahnen[3]), welche den heidnischen Proselyten die Wohltat stellvertretender Gerechtigkeit zur Ergänzung der eigenen raubte und darauf hinwies, daß zu einer erfolgreichen Propaganda des jüdischen Monotheismus nicht allein die Beseitigung des Gesetzes, sondern auch die Beschaffung einer

---

[1]) Röm. 5, 13; 7, 5—13. [2]) Röm. 10, 2—3. [3]) Röm. 9, 5.

Digitized by Google

nicht bloß den Juden zugute kommenden stellvertretenden Gerechtigkeit erforderlich sei.

Es ist klar, daß solche Zweifel in einem so tief und ernst und zugleich so nervös-erregbar veranlagten religiösen Gemüt wie dem des Paulus schwere Kämpfe hervorriefen, und diese inneren Seelenkämpfe trafen zusammen mit seinen äußeren Kämpfen gegen das Judenchristentum. Wenn sein pharisäischer Standpunkt selbst solche Aporien und Antinomien darbot, durfte er dann sich berechtigt halten, die gegen denselben Verstoßenden zu verfolgen? Machten jene Männer, die für ihren Glauben an die Auferstehung Jesu freudig duldeten und wohl gar starben, den Eindruck von Lügnern? Und wenn sie nicht Lügner waren, wenn wirklich der gekreuzigte Jesus vor Verwesung seines Leichnams auferstanden war, d. h. die Umwandlung des irdisch-stofflichen in einen ätherischen Leib durchgemacht hatte, war damit nicht der Beweis geführt, daß er über den Tod triumphiert hatte, daß er täglich und stündlich wiederkommen könne, um an den Toten zu vollbringen, was der „lebendigmachende Geist" an ihm selbst vollbracht hatte? War dann ein Zweifel an der selbstbezeugten Messianität eines so außergewöhnlichen Menschen statthaft? Mußte man nicht glauben, daß er, der den Tod überwunden, auch wiederkehren werde, um sein messianisches Werk zu Ende zu führen, wie er selbst es verheißen? Hatten die Judenchristen recht mit ihrer Berufung auf die vom leidenden und sterbenden Gottesknecht handelnden Schriftstellen als auf Weissagungen über den Messias, welche das pharisäische System nur bisher nicht beachtet hatte? War am Ende die Lösung der Schwierigkeiten des pharisäischen Systems in diesem unverdienten Martyrium des als Messias verkannten Jesus enthalten? War wirklich die ersehnte messianische Zeit mit der für sie verheißenen allgemeinen Ausgießung des heiligen Geistes[1]) schon da, wie die Judenchristen es behaupteten[2]) und durch ihre ekstatischen Versammlungen (Zungenreden) zu bewähren schienen? War etwa in dem Messiastode das Mysterium der göttlichen Gnadenliebe zu suchen, das dem einzelnen wie dem Volk Israel, den Juden wie den Heiden die auf dem nomokratischen Wege vergebens gesuchte Gerechtigkeit samt den an sie geknüpften Segnungen mit einem Schlage verschaffte?

In dieser letzten Frage begegneten sich die von verschiedenen Ausgangspunkten herkommenden beiden Gedankenreihen und er-

[1]) Joel 3, 1—2. [2]) Ap.-Gesch. 2, 1—21.

Digitized by Google

öffneten dem ringenden religiösen Denker eine zunächst unabsehbare Perspektive. Die Zweifel der beiden Gedankenreihen verstärkten sich gegenseitig; aber das durch Offenbarung beglaubigte Gesetz konnte unmöglich durch das Zeugnis einiger ungebildeten Schwärmer über die Auferstehung Jesu umgestoßen werden, vielmehr bedurfte es dazu einer weit stärkeren Legitimation, einer persönlichen sinnlichen Vergewisserung davon, daß der vermeintlich Tote in Wahrheit „lebe", folglich auferstanden sein müsse. Diese sinnliche Vergewisserung fand der zu Visionen neigende[1]) Paulus in einer ihm in der Wüste, wahrscheinlich infolge eines Wüstenfiebers[2]), begegnenden Vision Jesu, in welcher die Kämpfe und Zweifel seines Innern Gestalt gewannen[3]); da er eine dritte Möglichkeit außer Lüge und Wahrheit (im transzendent realen Sinne) nicht kannte, so mußte er die Vision für Wirklichkeit nehmen und war von nun an nicht nur von der Auferstehung Jesu überzeugt, sondern auch davon, daß ihm eine wichtige Mission von dem Messias Jesus zugedacht sei, um derentwillen er ihn seines persönlichen Erscheinens gewürdigt hatte. Die Auferstehung Jesu verbürgte ihm einerseits die Messianität Jesu trotz seines Todes und die Fortsetzung seines messianischen Werkes, andererseits aber auch die Richtigkeit der messianischen Deutung der vom stellvertretenden Sühnetode des leidenden Gottesknechtes handelnden Prophetenstellen[4]); sie verbürgte mit anderen Worten die Wahrheit des judenchristlichen Glaubens an die sündenerlösende Kraft des Kreuzestodes Jesu und erklärte damit diese der pharisäischen Auffassung der Messiasidee so anstößige Tatsache.

Die Tatsachen des Todes und der Auferstehung des Messias genügen aber auch andererseits, um das pharisäische System aus den Angeln zu heben; es bedarf dazu keiner weiteren Bekanntschaft mehr mit der Lehre oder dem Leben des Messias, welche nur den Blick von dem allein wichtigen zentralen Kern dieses neuen Evangeliums ablenken könnte. Daß Jesus ein vollendeter Gerechter war und nur als solcher sich selbst als „makelloses Opfer" Gott darbringen konnte, wird als selbstverständlich vor-

---

[1]) 2. Kor. 12, 1—4 u. 7; Gal. 2, 2; Ap.-Gesch. 16, 9. [2]) Ap.-Gesch. 9, 9. [3]) Ap.-Gesch. 9, 3—8. [4]) Insbesondere Jesajah 53. Die Argumentation mit diesen Schriftstellen erschien den Juden so schwerwiegend, daß sie später in der nachchristlichen Zeit selbst dazu fortgingen, dem eigentlichen Messias einen zweiten Neben- oder Unter-Messias beizugesellen, der im Kampfe für das Gottesreich leidend und sterbend die Weissagungen der Schrift erfüllen sollte.

Digitized by Google

ausgesetzt; aber gegen die Wucht des paradoxen Messiastodes und die stellvertretende Sühne-Kraft dieses unerwarteten Martyriums verschwindet die Bedeutung seiner stellvertretenden Gerechtigkeit, so daß auch die Bekanntschaft mit den einzelnen Zügen seines Lebens ohne Bedeutung ist. Seine Lehre, die Bußpredigt im Hinweis auf die Nähe des Reiches, ist durch die mit feurigen Zungen redende Tatsache seines Opfertodes unendlich überholt; das Detail seiner Lehren galt dem Pharisäer mit Recht als Gemeingut des jüdischen Bewußtseins seiner Zeit, und bleibenden Wert konnten nur die auf seinen Tod und dessen Bedeutung im voraus hinweisenden Züge derselben beanspruchen. Darum lohnte es für Paulus nicht der Mühe, bei den Jüngern Jesu in die Lehre zu gehen, die ihn doch nichts lehren konnten, was er nicht selbst schon wußte, und zwar besser wußte als sie; in der langen Reihe seiner Schriften beruft er sich nur an zwei Stellen auf überlieferte Worte oder Aussprüche des Herrn: 1. Kor. 9, 14 (vgl. Luk. 10, 7) und 1. Kor. 7, 10—11 (vgl. Matth. 5, 32); dagegen enthält seine eschatologische Verkündigung (1. Thess. 4, 15), ebenso wie der Hinweis auf die Abendmahlseinsetzung (1. Korr. 11, 23—26) und auf Jesu Tod und Auferstehung (1. Kor. 15, 3—7) zwar Vorstellungen, die in der Jüngergemeinde gang und gäbe waren, die aber Paulus trotzdem direkt vom Herrn empfangen zu haben behauptet, um nur den ihm feindlichen Jüngern nichts zu verdanken. Von der grundstürzenden Bedeutung des Messiastodes für das Prinzip der Nomokratie, wie Paulus sie im Sinne hatte, war ja bei den Jüngern Jesu keine Ahnung zu finden; die mußte er aus sich selbst schöpfen, oder, wie er es lieber ausdrückt, aus der ihm persönlich von dem Messias zuteil gewordenen offenbarenden Inspiration.[1])

Ob Jesus selbst etwas derartiges gelehrt habe, ohne von seinen Jüngern verstanden zu sein, dieses theologische Problem allerneuesten Datums hat offenbar den Paulus nie beschäftigt; hätte er daran gedacht und es für wahrscheinlich gehalten, so würde er sicher nicht unterlassen haben, in seiner Polemik gegen die Jünger die Anklage ihres Mißverständnisses der reineren, freieren und erhabeneren Lehre Jesu energisch zu verwerten. Andererseits konnte er aber auch nicht daran zweifeln, daß Jesus, wenn derselbe das paulinische Evangelium zu lehren für opportun gehalten hätte, es hätte lehren können, da er sonst sein Wissen von demselben nicht auf eine Offenbarung Jesu Christi hätte beziehen können;

[1]) Gal. 1, 12.

Digitized by Google

ihm genügte es vollständig, daß Jesus durch seinen Tod und seine Auferstehung ihm selbst das tatsächliche Material zur Verkündigung seines nicht von Menschen überkommenen eigenen, neuen, andern Evangeliums[1]) geliefert hatte, unbekümmert darum, ob Jesus selbst es schon lehrend verkündet oder nicht. Ihm kam es lediglich darauf an, die Konsequenzen aus der paradoxen Tatsache des Messiastodes zu ziehen[2]), die Bedingungen festzustellen, unter welchen allein diese Tatsache erklärlich wurde; mit anderen Worten: es galt zu präzisieren, welche Annahme gemacht werden müßte, damit der Messiastod nicht etwas Vergebliches, Unerklärliches, providentiell Unbegreifliches bleibe. Diese Annahme oder Bedingung sah nun Paulus in der Aufhebung des Gesetzes; denn er meinte, wenn es möglich sei, auf dem Wege der Gesetzeserfüllung zur Gerechtigkeit zu gelangen, so wäre Jesus in der Tat vergebens gestorben.[3])

Dieser Schluß ist offenbar formell falsch. Wenn der Messiastod auch nur denjenigen die Gerechtigkeit vermittelte, welche sie auf dem Wege der Gesetzeserfüllung nicht zu erlangen vermochten, so wäre er ebenfalls nicht vergeblich gewesen, und doch bliebe dabei die Möglichkeit, die Gerechtigkeit auch auf dem Wege der Gesetzeserfüllung zu erlangen, bestehen; wenn der Messiastod durch seine stellvertretende Sühnekraft auch als ergänzendes Mittel der Gerechtigkeitserlangung zur Gesetzeserfüllung hinzutreten mochte, so lag doch in dieser gnädigen Nachhilfe Gottes nicht der geringste Grund oder Vorwand für den einzelnen, sich von der Pflicht der persönlichen Erfüllung des geoffenbarten göttlichen Gesetzes nunmehr entbunden zu erachten, oder sein Streben nach möglichst vollkommener persönlicher Gesetzesgerechtigkeit durch faulen Verlaß auf die gewährte ergänzende Nachhilfe erlahmen zu lassen. Formell war also das Judenchristentum durchaus im Rechte gegen Paulus, und es konnte nur die schon anderweitig erlangte Überzeugung des letzteren von der Verwerflichkeit des Gesetzesstandpunktes sein, welche ihn dazu verleitete, dieselbe scheinbar aus dem Messiastode erweisen zu wollen. Nur insofern wurde ihm der Messiastod zum tatsächlichen Anlaß für den Bruch mit der Gesetzesreligion, als er nun in ihm den neuen religiösen Inhalt, das neue Mittel zur Erlangung der Gerechtigkeit fand, dessen Mangel ihn bis zu der Wüstenvision abgehalten hatte, das

---

[1]) Gal. 1, 11—12; Röm. 2, 16; 16, 25; 2. Kor. 4, 3; Gal. 1, 6 (vgl. 2. Kor. 11, 4). [2]) 1. Kor. 2, 2. [3]) Gal. 3, 21; 2, 21.

Digitized by Google

Alte wegzuwerfen. Demgemäß geht auch die Deduktion des Paulus über die Aufhebung des Gesetzes in dem am meisten systematischen Schriftstücke, dem Römerbrief, nicht von dem Messiastode, sondern von der Unbrauchbarkeit und Schädlichkeit des Gesetzes zur Gerechtigkeitserlangung aus, um dann mit Kap. 3 Vers 21 zu dem durch den Messiastod erschlossenen neuen Wege der Gerechtigkeitserlangung überzugehen, der allein zum Ziele führt.

Diese Verkündigung ist in der Tat ein neues, dem judenchristlichen diametral entgegengesetztes Evangelium. Denn Jesus hatte verkündet, daß in dem Glauben an die Nähe des Reiches das zureichende Motiv zur Gesetzeserfüllung in die Welt getreten sei, und das Judenchristentum hatte gelehrt, daß die trotz diesem Evangelium Jesu etwa noch verbleibenden Mängel der Gesetzesgerechtigkeit durch die stellvertretende Gerechtigkeit und das stellvertretende Strafleiden Jesu ergänzt würden; Paulus hingegen verwarf die ganze Gesetzesgerechtigkeit, zu deren Verwirklichung das Judenchristentum bloß die geeigneten Mittel und Wege hatte angeben wollen, und proklamierte an Stelle derselben die durch den Glauben an den Messias Jesus und dessen Opfertod zu erlangende Gerechtsprechung aus Gnaden. Die vom Judenchristentum angenommenen Fakta, Jesu Tod und Auferstehung, bilden also zwar die tatsächliche Grundlage der neuen Paulinischen Religion, aber sie werden im umgekehrten Sinne verwendet; was dort Beihilfe zur Realisierung des Prinzips war, wird hier alleiniges selbständiges Prinzip, was dort Prinzip war, wird hier schlechthin verworfen. Dem Judenchristentum gilt wie dem gesamten Judentum die Thora nicht nur als ewiges untrügliches Gotteswort, sondern auch als alleiniger Weg zur Realisierung des vollkommenen religiösen Verhältnisses und zur Erlangung des Heils; dem Paulus hingegen gilt die Verleihung des Gesetzes durch Gott nicht als Wahrheit, sondern als Trug, nicht als eine Gnade, sondern als eine Art von Verstockungsgericht, nicht als Weg zur Gerechtigkeit und zum Leben, sondern als Verführung zur Sünde und zum Tode, nicht als Segen, sondern als Fluch.[1])

Indirekt freilich wird dieser Fluch doch schließlich zum Segen, indem die durch das Gesetz sehr mächtig und überaus sündig gewordene Sünde[2]) die Erlösungssehnsucht weckt und zur Annahme der im Messiastode dargebotenen Erlösungsgnade reif macht; so

---

[1]) Gal. 3, 19; Röm. 4, 15; 5, 13 u. 20; 7, 5—13. [2]) Röm. 5, 20; 7, 13.

wird die an und für sich trügerische, d. h. ihrem ausgesprochenen Zweck widersprechende Offenbarung des Gesetzes in mittelbarer Weise doch wieder teleologisch gerechtfertigt. Indessen ist nicht zu verkennen, daß dieser künstliche indirekte Rechtfertigungsversuch des verworfenen Gesetzes den Widerspruch der Offenbarung mit sich selbst, d. h. mit ihrem deklarierten Zweck in unverminderter Schärfe bestehen läßt, d. h. der göttlichen Täuschung wohl einen guten Zweck unterstellt, aber doch die Trüglichkeit der Offenbarung nicht beseitigt; dieser Umstand mußte allein genügen, um für Juden und Judenchristen das paulinische Evangelium unannehmbar zu machen. Es kam aber noch zweitens hinzu, daß der von Paulus angegebene indirekte Zweck dieser trüglichen Offenbarung selbst nur eine unstatthafte Verallgemeinerung der persönlichen Erfahrungen des Paulus darstellte, welche durch die geschichtlichen Tatsachen offenkundig widerlegt wurde; denn die Heiden, welche das neue Evangelium annahmen, taten es, ohne jemals unter dem Fluch des mosaischen Gesetzes gestanden zu haben, und allen Juden und Judenchristen wurde das Gesetz nicht wie dem Paulus zum Antrieb der Hingabe an die neue Glaubensgerechtigkeit, sondern zum Fallstrick ihrer Verwerfung, d. h. zum dauernden Verstockungsgericht. Die geschichtliche Erfahrung lehrte demnach, daß die Beschließung unter das Gesetz für die Heiden überflüssig gewesen wäre, für die Juden aber zum Hindernis anstatt zur Förderung der göttlichen Absicht wurde, — daß die Heiden auch ohne die Durchgangsstufe des Gesetzes für Annahme der Erlösungsgnade reif wurden, die Juden aber trotz der Vorbereitung des Gesetzes, ja sogar grade wegen derselben es nicht wurden.

Dieser paulinische Versuch, sich mit dem Gesetzesstandpunkt auf Grund der jüdischen Offenbarungsreligion auseinanderzusetzen, war also ebenso formell anstößig, wie sachlich unhaltbar, und konnte deshalb von dem späteren Christentum nicht aufrecht erhalten werden; das letztere hatte nur die Wahl, entweder die jüdische Offenbarung als Offenbarung zu verwerfen (womit aber zugleich die messianischen Verheißungen entkräftet worden wären), oder aber mit Hilfe der im Judentum bereits eingebürgerten allegorischen Schriftauslegung die jüdische Stufe der Offenbarung bis in alle Einzelheiten typisch auszudeuten, d. h. die Vorahnung der christlichen Vollendung in die jüdischen Institutionen hinein zu geheimnissen. Diese letztere Richtung beginnt bereits im Hebräerbrief, welcher darauf ausgeht, zu zeigen, daß durch das hohepriester-

Digitized by Google

liche Selbstopfer des Messias Jesus der ganze jüdische Opferdienst seine Erfüllung und Vollendung gefunden habe, deren unvollkommene vorahnende Anticipation zu repräsentieren seine einzige Bedeutung gewesen sei; der Brief des Barnabas dehnt dann diese allegorisch typische Deutung über das ganze Judentum aus.

Was an der Stellungnahme des Paulus zum Gesetz die zugrunde liegende Idee von bleibender Wahrheit ist, das Verhältnis von äußerem und innerem, empfangenem und selbstgegebenem Gesetz, von Heteronomie und Autonomie, das kommt nirgends zu einem deutlichen Ausdruck, und es ist bei der Energie und Leidenschaftlichkeit, mit welcher Paulus seine schiefe und unhaltbare Formulierung der Gegensätze verficht, kaum anzunehmen, daß ihm diese Idee auch nur in Gedanken zu irgend welcher Klarheit gelangt sei. Und doch liegt in dem Kampf gegen das Prinzip der Heteronomie, wie es im Judentum seinen präzisesten Ausdruck in der Geschichte gefunden hatte, die eine Seite der historischen Bedeutung des Christentums, freilich nur die negative Seite derselben; von dieser Idee ist trotz aller prinzipiellen Rückfälle in Heteronomie in der später zu betrachtenden Lehre vom Heiligen Geist immer noch ein — wenngleich unter heteronomen, ihm prinzipiell widersprechenden Hüllen verborgener — Funke übrig geblieben, der den Mystikern Nahrung und den Reformatoren Anhalt zu einem relativ freiheitlichen, obschon selbst in Heteronomie stecken bleibendem Aufschwunge bot.

Schon bei dem Gründer der Christusreligion ist die Idee der Autonomie ebenso verkleidet in den Glauben an Jesus als Messias und in die mystische Liebeseinheit mit seiner Person, wie die Idee der Heteronomie verkleidet ist in eine trügerische, zur Steigerung der Sünde anstatt zur Beförderung der Gerechtigkeit verliehene Offenbarung des wahrhaften und untrüglichen Gottes. Und trotz dieser Verkleidungen ist Paulus bis auf unsere Tage immer noch derjenige geblieben, bei dem der Kampf gegen die Heteronomie am entschiedensten geführt ist und die Idee der Autonomie verhältnismäßig am deutlichsten durch ihre Hüllen hindurchschimmert, während das spätere Christentum sich nur darin gefiel, diese Hüllen immer dichter, undurchsichtiger und widerspruchsvoller zu weben. Denn nur bei Paulus tritt das Neue am Christentum entschieden als Gegensatz der jüdischen Gesetzesreligion, als prinzipielle Aufhebung des Gesetzesstandpunktes überhaupt, zutage, während das spätere Christentum mit dem Erblassen des Gegensatzes von Judenchristen und Heidenchristen auch den Anlaß und das Interesse

Digitized by Google

zur Fortsetzung dieser Polemik einbüßte; nur bei Paulus erscheint das Christentum im Gegensatz zu allem Gesetzeszwang als Religion der Freiheit (in Christo)[1]), während die nachpaulinische Entwickelung sehr bald dahin führte, aus dem Christentum eine neue Gesetzesreligion, nämlich die Religion des „neuen Gesetzes" zu machen und auf diesem Boden den Frieden zwischen Judenchristen und Heidenchristen zu schließen, d. h. den „Katholizismus" des Christentums zu begründen.

Eine solche Wendung hätte die Entwickelung des Christentums nicht nehmen können, wenn nicht schon bei Paulus trotz der nominellen Aufhebung des Gesetzesstandpunktes dieser Gesetzesstandpunkt doch das maßgebende Prinzip seiner religiösen Denkweise und die bestimmende Norm für die Durchführung seiner neuen religiösen Weltanschauung geblieben wäre. Der Paulinismus kommt aus dem fundamentalen Widerspruch nicht heraus, daß er einerseits eine Religion der Freiheit unter prinzipieller Negation der Gesetzesreligion will, und andererseits die intendierte Religion der Freiheit so ausgestaltet, als ob der Gesetzesstandpunkt nicht aufgehoben, sondern Prinzip und Norm des religiösen Bewußtseins geblieben wäre. Paulus ist und bleibt Pharisäer und sein ganzes Denken bewegt sich in pharisäisch-jüdischen Kategorien; die unbewußte Macht der Gewohnheit über seine religiöse Anschauungsweise erweist sich unwillkürlich stärker als das mit dem Bewußtsein ergriffene neue Prinzip. Hier liegt die Quelle aller Widersprüche der christlichen Religion, hier die Wurzel ihres Judaismus, die sich nicht ausreißen läßt, ohne den ganzen Baum zu töten; denn „Religion der Freiheit" ist ebenso wie der Begriff der Freiheit selbst zunächst eine rein negative Bestimmung, bei der alles auf die Erfüllung mit positivem Gehalt ankommt, und grade dieser Gehalt, die „Freiheit in Christo"[2]), führt unter neuen Formen das nominell überwundene Prinzip der Heteronomie wieder ein.

Auf dem Boden der Gesetzesreligion folgt aus dem Gesetz als der Norm des religiösen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, daß die essentielle religiöse Eigenschaft beider Teile das gesetzesgemäße Verhalten oder die Gerechtigkeit ist, welche für den Menschen in Erfüllung der Gebote und Verbote Gottes, für Gott in der Erfüllung der an sie geknüpften Drohungen und Verheißungen besteht. Die Gerechtigkeit ist also für den Menschen (äußere und innere) Werkgerechtigkeit, für Gott Straf- und

[1]) Gal. 4, 31; 5, 1 u. 13. [2]) Gal. 5, 1.

Digitized by Google

Lohngerechtigkeit; letztere wird aktuell bei jedem (provisorischen oder definitiven) Abschluß des Kontos des ersteren durch Gott, wobei sich entweder ein verdammendes oder ein gerechtsprechendes Fazit herausstellt. Auf das gerechtsprechende Urteil Gottes, für welches durch Luthers Übersetzung sich der Ausdruck „Rechtfertigung" eingebürgert hat, kommt alles für den Menschen an, damit in bezug auf seine Person nicht die Strafgerechtigkeit oder der Zorn Gottes, sondern dessen Lohngerechtigkeit oder Güte in Kraft trete. Nun liegt es aber für jedes logische Denken auf der Hand, daß mit der Außerkraftsetzung des Gesetzes auch dessen Konsequenzen, die Gesetzesgerechtigkeit des Menschen und Gottes, jeden Boden verlieren; wenn das Gesetz nicht mehr Gesetz ist, d. h. wenn ich nicht mehr verbunden bin, es zu befolgen, so hat es auch keinen Sinn mehr, daß Gott mich auf meine Gesetzeserfüllung hin beurteilen, und daß mir alles auf die Erlangung eines mich gerechtsprechenden Urteils ankommen soll. Denn durch Außerkraftsetzung der Gebote und Verbote sind ja selbstverständlich auch die Drohungen und Verheißungen außer Kraft gesetzt, welche zur Gesetzeserfüllung motivieren sollen und nach jüdischer Auffassung einen integrierenden Bestandteil des Gesetzes bilden; so wenig der Mensch nach Aufhebung des Gesetzes noch zur Gesetzeserfüllung oder Werkgerechtigkeit verpflichtet ist, so wenig ist Gott nach Aufhebung des Gesetzes noch zur Vollstreckung der auf Nichterfüllung gesetzten Drohungen oder zur Strafgerechtigkeit berechtigt. Die Gerechtsprechung verliert hier also ebenso nach vorwärts die Bedeutung eines Mittels, welches den Menschen vor der Strafgerechtigkeit oder dem Zorn Gottes schützen soll, wie sie nach rückwärts die Bedeutung eines Saldo des menschlichen Werkgerechtigkeitskontos eingebüßt hat.

Von diesen Konsequenzen der Aufhebung des Gesetzes hat Paulus keine Ahnung; er wirtschaftet auf seinem gesetzesfreien Standpunkt ruhig mit den alten Kategorien der Rechtfertigung und der göttlichen Strafgerechtigkeit weiter, die mit der Negation des Gesetzesstandpunktes jeden Sinn verloren haben. Er verwirft zwar für denjenigen, der durch den Glauben an den Christus Jesus die Freiheit in Christo erlangt hat, das weitere Streben nach Werkgerechtigkeit, aber er hält trotzdem an der jüdischen Vorstellung fest, daß einerseits für das Heil des Menschen alles auf die Erlangung des göttlichen Urteils seiner Gerechtigkeit ankomme, und daß andererseits für Gott die Möglichkeit

Digitized by Google

dieses (objektiv unwahren) Urteils von einer vorhergehenden Genugtuung seiner Strafgerechtigkeit abhängig sei. Auf diesen beiden lediglich dem Gesetzesstandpunkt angehörigen Voraussetzungen erbaut Paulus den Inhalt seines „neuen Evangeliums", seiner heterosoterischen Christusreligion, auf sie allein stützt er die religiöse Bedeutung des Christustodes, auf welchem wiederum die Stellung Christi als des Erlösers beruht.

Hätte Paulus die Konsequenz gezogen, daß durch die Negation des Gesetzesstandpunktes auch die auf demselben beruhende Strafgerechtigkeit Gottes negiert sei, so hätte er anerkennen müssen, daß von einem Konflikt zwischen Zorn und Liebe oder Gerechtigkeit und Gnade in Gott nicht die Rede sein könne, daß es demnach keiner Veranstaltung zur Genugtuung der Strafgerechtigkeit Gottes als Vorbedingung des In-kraft-Tretens seiner Gnade bedurfte. Hätte er die andere Konsequenz gezogen, daß mit Aufhebung der Verbindlichkeit des Gesetzes nicht nur das Streben nach Gerechtigkeit durch Gesetzeswerke, sondern das Streben nach Gerechtigkeit überhaupt jeden Boden verliere, so hätte er anerkennen müssen, daß von einer „Gerechtigkeit durch den Glauben" in der gesetzesfreien Religion ebensowenig die Rede sein könne, wie von einer „Gerechtigkeit durch Werke"; denn Gerechtigkeit bedeutet ja hier nicht etwa einen religiös-sittlichen Zustand der Gesinnung, sondern immer nur das positive Fazit der menschlichen Gerechtigkeitsbilanz vor Gott. So würde die paulinische Rechtfertigungslehre ebensosehr nach der objektiven wie nach der subjektiven Seite hin jede Basis eingebüßt haben. Diese Widersprüche machten sich für das spätere Christentum nur darum so wenig fühlbar, weil dasselbe mehr und mehr auf den Standpunkt der Gesetzesreligion zurückfiel, und die Polemik des Paulus nur auf das alte, jüdische Gesetz, seine Rechtfertigungslehre aber auf das neue, christlich-katholische Gesetz bezog, von dem Paulus noch nichts wußte.

Den Konflikt zwischen Zorn und Liebe, Strafgerechtigkeit und Gnade in Gott suchte schon die paulinische Schule sich dadurch erträglicher zu machen, daß sie die verschiedenen Seiten desselben auf verschiedene Akteure verteilte, nämlich den Zorn oder die Strafgerechtigkeit auf den Teufel, und die Liebe oder Gnade auf Gott; der Teufel als Staatsanwalt des Gottesgerichtes ist es dann, von dessen Rechtsansprüchen Christus die Seelen der Sünder durch seinen Tod loskauft[1]), um dem Walten der göttlichen Liebes-

[1]) Hebr. 2, 14; Kol. 2, 15.

Digitized by Google

gnade freie Bahn zu machen. Man wird nicht behaupten können, daß diese Art, die Notwendigkeit einer objektiven Erlösungsanstalt begreiflich zu machen, für unser heutiges religiöses Bewußtsein mehr leiste, als die des Paulus; zwischen beiden oszilliert aber das Christentum hin und her, während alle Versuche einer von beiden abweichenden Auffassung des Kreuzestodes dieses Faktum erst recht als überflüssig für den Eintritt der göttlichen Gnade erscheinen lassen, oder aber erst auf Grund jener obigen Auffassungen eine Bedeutung gewinnen. Zu der letzteren Art gehört z. B. die Meinung des Paulus, daß durch den Christustod, d. h. durch die Hinrichtung der Sünde im Sündenfleisch des Christus Jesus, die aus dem Sündenfleisch stammende Macht der Sünde überhaupt gebrochen[1]), also der Christusgläubige, d. h. mit Christo Gekreuzigte, von der Macht der Sünde erlöst sei[2]); denn dieser Glaube konnte erst entspringen aus einer Gemütserfahrung, daß durch die dankbare Hingabe des Herzens an den Erlöser zugleich eine neue sittliche Auffassung und Kraft in den alten Menschen eingekehrt sei[3]), mußte also immer schon den Glauben an die objektiv rechtfertigende Wirkung des Christustodes voraussetzen, anstatt zur Erklärung derselben dienen zu können.

Gibt man nun aber die Notwendigkeit der Beschwichtigung des göttlichen Zornes durch den stellvertretenden Sühnetod eines Gerechten zu, so entstehen neue Schwierigkeiten in betreff der Möglichkeit der stellvertretenden Genugtuung des Einen für Alle, des Juden für nichtjüdische Heiden. Ob eine stellvertretende Sühne, ein Strafleiden des Unschuldigen für den Schuldigen mit genugtuender Wirkung auf die göttliche Gerechtigkeit überhaupt logisch widerspruchslos und sittlich unanstößig sei, diese Frage konnte dem Pharisäer Paulus gar nicht in den Sinn kommen, da dem Pharisäismus die stellvertretende Gerechtigkeit und stellvertretende Strafabbüßung ein ganz geläufiger und zweifellos feststehender Begriff war; ebenso war er durch die Gewohnheit gegen den logischen Widersinn abgestumpft, daß der Tod eines Einzigen zureichende Sühne für Viele sein sollte, deren jeder für sich mehr als einen Tod als Strafe verdient hatte. Aber weit darüber hinaus ging es doch, daß ein einzelner für die Gesamtheit der Menschen die stellvertretende Sühne sollte vollziehen können, ohne Rücksicht darauf, ob sie durch nationale und religiöse Bande mit ihm

---

[1]) Röm. 8, 3. [2]) Gal. 2, 19—20; 5, 24; 6, 14; 2. Kor. 5, 14—15. [3]) 2. Kor. 5, 17.

Digitized by Google

verknüpft waren oder nicht; und doch kam es grade darauf dem Heidenapostel an, die pharisäische Lehre von der Gerechtigkeit durch Stellvertretung mit Hilfe des Christustodes für die gesamte Heidenwelt zu fruktifizieren. Das Kollektivverdienst des Volkes Israel wie die Kollektivschuld desselben, welche im pharisäischen System eine so große Rolle spielen, waren für die Heiden bedeutungslos; insbesondere der nationale Sündenfall in der Anbetung des goldenen Kalbes, der im Pharisäismus in Verbindung mit der Gesetzgebung den Angelpunkt der nationalen Heilsgeschichte bildet, lag den Heiden so fern, daß seine Erwähnung zwecklos gewesen wäre. Da blieb denn Paulus nichts übrig, als hinter die national-jüdischen Erzväter zurückzugreifen auf einen Abraham und Adam, und zu zeigen, wie in dem Sündenfall des einen die Kollektivschuld der Menschheit kontrahiert, in dem Glauben und Gottvertrauen des andern der Heilsweg vorgedeutet wird, den Heiden wie Juden nunmehr zu beschreiten haben.

Wenn der Sündenfall des ersten Menschen im pharisäischen System eine verhältnismäßig unbedeutende Rolle spielt, so wird dieselbe im Paulinismus dafür um so wichtiger, weil für die Heiden in ihm sich die Kollektivschuld konzentriert, welche für die Juden auf Adams Sündenfall, auf die Anbetung des goldenen Kalbes und auf noch viele andere Momente der israelitischen Geschichte verteilt ist; dieser adamitische Sündenfall gewinnt für Paulus aber auch darum ein doppelt erhöhtes Gewicht, weil er für Juden und Heiden als gleichmäßige Nachkommen Adams die gleiche Wirkung haben muß, und weil er es ermöglicht, die erlösende Kraft des neuen Messiastodes für alle Menschen durch eine Analogie zu stützen. Der eine Christustod soll darum für alle Menschen stellvertretende Sühnekraft haben können, weil die eine Adamsschuld für alle Menschen stellvertretende Verschuldungskraft gehabt hat; wie die Schuld des ersten Menschen als Kollektivschuld auf die ganze Menschheit (auf Schuldige und persönlich Unschuldige) den Tod als Sündenstrafe herabgezogen hat, so soll der unschuldig erlittene Tod des Messias als Kollektivverdienst der ganzen Menschheit die Gerechtigkeit und das Leben zurückerwerben.[1]) Der Gedanke, daß die Schuld des Menschheitspatriarchen eine Kollektivschuld der Menschheit begründe und die Stellung Gottes zur gesamten Menschheit verändere, ist streng pharisäisch, ebenso die weitere Ausführung dieses Gedankens, daß durch das veränderte

[1]) Röm. 5, 12—19; 1. Kor. 15, 22; 2. Kor. 5, 14.

Digitized by Google

Verhältnis Gottes zur Menschheit die Sünde als objektiv hypostasierte (im Teufel personifizierte) Macht eine Herrschaft über die Welt gewonnen habe, die sie vorher nicht besaß; der Tod hat durch Adam Macht im allgemeinen gewonnen, und wenn auch im besonderen jeder einzelne Mensch für sich dem Tod durch persönliche Sünde einen Anlaß geben muß, seine Macht an ihm zu betätigen, so sorgt doch die objektive Macht der Sünde dafür, daß dieser Anlaß nicht ausbleibt. Über den Pharisäismus hinaus geht Paulus nur mit der Behauptung, daß diese objektive Macht der Sünde so groß sei, daß alle Menschen der Gerechtigkeit ermangeln, daß also jeder für eigene Sünde stirbt, nicht für fremde; aber diese Abweichung ist doch nur scheinbar, denn er statuiert ebenso wie der Pharisäismus die Möglichkeit und Wirklichkeit des vollendeten Gerechten, der nicht mehr für eigene Schuld den Tod erleidet, nur daß er diesen Fall auf die Person des Christus Jesus beschränken muß, um dieser ihre einzigartige Bedeutung zu retten.

Paulus lehrt also erstens eine Kollektivschuld, die man wohl als Erbschuld bezeichnen, aber ja nicht mit Erbsünde verwechseln darf, und zweitens eine mit dem Grade der Kollektivschuld wachsende objektive Macht der hypostasierten Sünde in der Welt, die man wohl als objektive Erbsünde bezeichnen, aber ja nicht mit einer subjektiv ererbten Sünde oder Sündhaftigkeit verwechseln darf; der moderne Gedanke einer (darwinistischen) Vererbung von Charaktereigenschaften, die ihren Träger zur Sünde disponieren, liegt der pharisäisch-paulinischen Anschauung gänzlich fern, welche weit eher mit der buddhistischen Idee einer objektiv über Tod und Geburt hinauswirkenden Macht der hypostasierten Schuld parallelisiert werden darf. Das nachchristliche Judentum kehrte sich sehr energisch gegen die christliche Erbsündentheorie, welche aus dem Paulinismus hervorwuchs, und ging dabei, gestützt auf die Möglichkeit der Gerechtigkeit durch Gesetzeserfüllung für jeden Menschen, bis zur Verleugnung des aus dem Parsismus herübergenommenen Wachstums der objektiven Sündenmacht durch Vergrößerung der Kollektivschuld, wobei die individualistische Tendenz der exilischen Propheten und Psalmen ihm zu Hilfe kam. In der Tat wird die Hypostasierung der objektiven Sündenmacht, welche schon im atheistischen Buddhismus der schwierigste Begriff ist, im Theismus ganz unverständlich, wenn man nicht zu der Personifikation derselben im Teufel fortschreitet und das Wachstum der Sündenmacht als Steigerung der Teufelsherrschaft interpretiert; dieser vom nachpaulinischen Christentum

Digitized by Google

beschrittene Weg führt aber notwendig zur Beseitigung des schillernden Begriffs der Erbsünde, welcher nur durch die Verwechselung von Erbschuld und Erbsünde trotzdem sein Dasein fristete.

Nach dieser Klarstellung der Begriffe erhellt, welcher Wert der paulinischen Parallele zwischen Adam und Christus beizulegen sei. Adam hat dem Teufel die Herrschaft auf Erden verschafft, welche Christus ihm wieder entreißen soll, — Adam hat durch seine persönliche Verschuldung eine Kollektivschuld für die ganze Menschheit kontrahiert, welche der Christustod tilgen soll. Aber die Parallele stimmt nicht: Adams Tun mußte eine andere Wirkung auf Gott und Teufel haben als die des Christus Jesus, weil jener der einzige Repräsentant der Menschheit zu seiner Zeit, dieser aber nur ein verschwindendes Glied einer zahllos ausgebreiteten Zeitgenossenschaft war; Adam kontrahierte als orientalischer Patriarch eine rechtsgültige Schuld für sein Geschlecht, für seinen Samen, Jesus sollte ein rechtsgültiges Kollektivverdienst nicht etwa für sein Geschlecht, d. h. seine Nachkommenschaft, sondern für die ihm gänzlich fremden und fernstehenden Zeitgenossen heidnischer Völker erwerben. Daß Jesus nicht für eigene Schuld starb, ist die unerläßliche Voraussetzung einer stellvertretenden Sühnekraft seines Todes überhaupt; daß aber der Tod Eines Unschuldigen für mehr als für Einen Schuldigen der göttlichen Strafgerechtigkeit genugtun könne, das ist Paulus nicht gelungen, begreiflich zu machen. Wenn auch das spätere Christentum an der Notwendigkeit eines stellvertretenden Sühnetodes keinen Anstoß nahm, an der Möglichkeit der Stellvertretung des Einen für Alle mußte es unbedingt Anstoß nehmen, und darum ist diese zu dem Punkte geworden, an welchen die Entwickelung der Christusreligion hauptsächlich angeknüpft hat.

Nur die Unkenntnis des pharisäischen Systems konnte die christlichen Theologen zu dem Irrtum führen, daß bei Paulus der Messias mehr als ein Mensch sei, der vorzugsweise mit dem Geist Gottes und seiner Herrlichkeit (d. h. seinem Lichtglanz) erfüllt sei[1]); nicht nur die Präexistenz, sondern auch der Lichtglanz kommt nach pharisäischer Lehre jedem Menschen zu, und das Flämmchen, das auf dem Haupte jedes Embryos brennt, wird erst kurz vor der Geburt ausgelöscht, um nach der Auferstehung desto leuchtender wieder angezündet zu werden. Nur deshalb, weil der

[1]) 2. Kor. 3, 17—18; 3, 8; 4, 6.

Digitized by Google

Messias zur Zeit des Paulus der einzige Auferstandene war, also allein von allen Menschen den ätherischen Auferstehungsleib besaß, erscheint er im Vergleich zu den noch mit irdischen Leibern behafteten übrigen Menschen als ein höheres, himmlisches Wesen[1]; dieser Unterschied verschwindet aber nach der Auferstehung, beziehungsweise Verklärung der übrigen Menschen vollständig[2], und der Messias behält nichts als die Königswürde voraus[3], bis er mit Beginn des jenseitigen Vollendungsreiches auch diese in die Hände Gottes niederlegt.[4] Gottes Sohn im eminenten Sinne der Erfüllung wird er wie alle Menschen erst von der Auferstehung an[5]; an sich aber durch den Besitz des heiligen Geistes ist er es wie alle Menschen, die den heiligen Geist haben, schon bei Lebzeiten, ja sogar schon in der Präexistenz. Er hat also nach der Meinung des Paulus keinen andern Vorrang vor seinen Menschenbrüdern als den der Erstgeburt[6]; der erstgezeugte oder erstgeborene Gottessohn aber ist er als der zuerst zur vollendeten Gottessohnschaft Auferstandene[7], weswegen er auch im Gegensatz zu den später in Masse zu zeugenden Gottessöhnen der alleingeborene heißt.[8] Daß durch den Messias alle Dinge sind[9], ist (falls die Stelle echt ist) als paulinische Ausgestaltung des pharisäischen Gedankens zu betrachten, daß die Thora und das Vollendungsreich, in welchem sie zur vollkommenen Erfüllung gelangt, für Gott Grund und Motiv, also ideales Mittelglied, zur Weltschöpfung waren; denn der präexistente Messias ist ja im ewigen göttlichen Ratschluß als Bedingung für die Herbeiführung des Vollendungsreiches vorgesehen. Daß Christus der Geist sei[10], ist so zu verstehen, daß in ihm vor allen Menschen der Geist seine kräftigste Darstellung und sein wirksamstes Mitteilungsorgan gefunden habe, in dem verklärten Christus aber das konstituierende Element sowohl seiner geistigen wie seiner leiblichen Persönlichkeit bilde, wie derselbe später es für alle Menschen zu bilden bestimmt sei. Alles dies hebt also den Christus nicht aus der essentiellen Stellung eines Menschen heraus, da alle Menschen in demselben Sinne wie ihr ältester Bruder zur vollen pneumatischen Gottebenbildlichkeit geschaffen sind.

Diese essentielle Gleichstellung mit den übrigen Menschen

---

[1]) 1. Kor. 15, 47. [2]) 1. Kor. 15, 49. [3]) 1. Kor. 15, 25. [4]) 1. Kor. 15, 24 u. 28. [5]) Röm. 1, 4. [6]) Röm. 8, 29. [7]) 1. Kor. 15, 20; Kol. 1, 18. [8]) Μονογενής wird übrigens im Altertum öfters für erstgeborene Söhne gebraucht, auch wenn sie nachgeborene Geschwister haben. [9]) 1. Kor. 8, 6. [10]) 2. Kor. 3, 17.

bildet aber offenbar das Haupthindernis für eine Stellvertretung, die mehr als einem, die allen Menschen zugute kommen soll; was der Einzelpersönlichkeit Christi in extensiver Hinsicht abgeht, muß sie in intensiver Hinsicht ersetzen, d. h. sie muß ins Übermenschliche gesteigert werden, um als Erlöser der ganzen Menschheit gedacht werden zu können. Diese Steigerung ist bereits im Kolosserbrief zu beobachten, wo er nicht bloß als zuerst Auferstandener, sondern gleich dem philonischen Logos als Erstgeborener der Schöpfung, und nicht bloß als ideales Mittelglied für die Motivation der Schöpfung, sondern als realer Mittler für den Vollzug derselben erscheint, durch welchen, in welchem und zu welchem Alles besteht[1]); zum Versöhner aller irdischen und himmlischen Wesen qualifiziert er sich nunmehr dadurch, daß er die absolute „Fülle" der Gottheit in sich trägt, jenes πλήρωμα τῆς θεότητος[2]), welches die Gnostiker auf ein ganzes Heer von Äonen verteilt dachten. Der Epheserbrief verwertet diesen Begriff des πλήρωμα praktisch, indem er aus Christus als Besitzer desselben den alles Erfüllenden macht und die Gemeinde des Herrn als den Organismus hinstellt, in welchen der alles Erfüllende seine Gottheitsfülle ergießt.[3]) Der Brief des Barnabas zieht bereits eine nahezu doketische Konsequenz aus dieser übermenschlichen Vergöttlichung Christi, indem er lehrt, daß die Menschwerdung desselben den Zweck gehabt habe, seine göttliche Herrlichkeit zu verhüllen, deren Anblick ohne diese Hülle uns unerträglich gewesen wäre.[4])

Durch diese Steigerungen der Christusidee war dieselbe in eine Sphäre gerückt, wo sie sich von dem Memra oder Logos des Judentums nicht mehr wesentlich unterschied; es war daher nur die Konstatierung einer in der paulinischen Schule bereits tatsächlich hergestellten Identität, wenn das Johannesevangelium um die Mitte des zweiten Jahrhunderts den Logos als dasjenige Prinzip bezeichnete, welches in Jesus Fleisch geworden sei[5]) und die Fülle und Herrlichkeit der Gottheit zur „leibhaftigen" Darstellung gebracht habe.[6]) Mit dieser Identifizierung waren die fruchtbaren Keime der Logoslehre in neue Entwickelungsbahnen geleitet und im Gegensatz zu dem damals noch immer seminaturalistischen Immanenzprinzip des heiligen Geistes dem Christentum ein rein supranaturalistisches Immanenzprinzip gewonnen, welches

---

[1]) Kol. 1, 15—17. [2]) Kol. 1, 19; 2, 9. [3]) Eph. 1, 23. [4]) Barnabas 5. [5]) Joh. 1, 1—3 u. 14. [6]) Kol. 2, 9; Joh. 1, 14. [4]) Kol. 2, 9; Joh. 1, 14.

Digitized by Google

die reichsten Früchte zu tragen bestimmt war. Der johanneische Christus nimmt genau in demselben Sinne eine Mittlerstellung zwischen Gott und der Menschheit ein, wie wir es oben vom philonischen Logos gesehen haben, und die erlösende Tätigkeit Christi erscheint hier selbst nur als ein untergeordnetes Moment seiner Mittlerschaft. Einerseits ist der Logos selbst Gott[1]), d. h. seinem Wesen nach mit dem Wesen der Gottheit identisch; andererseits ist er durch die Inkarnation Mensch geworden, wenngleich die Menschheit Jesu im Johannesevangelium wider Willen des Verfassers zu einem abstrakten Scheinbild, einem gespenstischen Schemen verblaßt. So berührt er sich mit beiden Seiten des religiösen Verhältnisses, ohne mit einer von beiden ganz zusammenzufallen; er steht in der Mitte zwischen ihnen, so daß er sich zu Gott verhält wie der Mensch zu ihm, und grade dadurch soll er zum Mittler befähigt werden, indem er durch die Vereinigung mit sich die Menschen mit Gott vereinigen, also die Kluft zwischen dem Unendlichen und Endlichen überbrücken soll.[2]) Das Wesen Gottes, welches Wahrheit und Liebe ist[3]), vermittelt er den Menschen, indem er ihnen die persönliche Offenbarung dieses Wesens, also der Wahrheit und Liebe bringt[4]) und sie dadurch zur Erkenntnis und Gegenliebe führt; die religiöse Sehnsucht der Menschen vermittelt er mit Gott, indem er Fürbitte für sie einlegt und durch die Verleihung der Erkenntnis Gottes und der Liebe zu Gott ihr Verlangen nach dem ewigen Leben befriedigt.[5])

Obwohl die reale Menschheit Christi hier in Frage gestellt ist, kann doch von einer Gottgleichheit Christi im Johannesevangelium noch nicht die Rede sein; der Logos ist zwar seinem Wesen nach Gott, aber er ist nicht der Gott, sondern diesem, der größer als er ist, untertan, — er ist wie bei Philo ein zweiter Gott oder Untergott, der zwischen realer Unpersönlichkeit und allegorischer Persönlichkeit die Schwebe hält, bis er durch Fleischwerdung eine eigentliche Persönlichkeit erlangt und behält. Das Johannesevangelium enthält also gleichzeitig Doketismus und Subordinationismus, und darum konnte sein Christus dem Christentum auf die Dauer ebensowenig als Menschheitserlöser genügen, wie der Paulinische. Diese Unzulänglichkeit verhüllte sich dem Verfasser nur dadurch, daß er die stellvertretende Sühnekraft des Christustodes beiseite ließ und das Werk Christi wesentlich in seiner Mittlerschaft er-

---

[1]) Joh. 1, 1. [2]) Joh. 14, 20; 15, 4—5; 10, 30; 1. Joh. 5, 20. [3]) 1. Joh. 4, 16. [4]) Joh. 14, 16—17; 17, 8 u. 17; 3, 16; 17, 26; 1. Joh. 4, 9. [5]) Joh. 17, 3.

kannte; die Offenbarung der Wahrheit und Liebe fällt wesentlich in sein Leben, und der Tod wirkt nur einerseits als Offenbarung der Liebe mit, während er andererseits für die Welt die durch die Lebensoffenbarung vorbereitete Krisis, für Christus selbst aber den Anfang seiner Erhöhung bedeutet.

Während Paulus ganz genau wußte, daß er nicht das Evangelium Jesu, sondern sein eigenes, allein auf den Messiastod gebautes, Evangelium verkündete, hatte das zwischen ihm und dem Johannesevangelium liegende Jahrhundert ausgereicht, die historische Fiktion zu ermöglichen, daß der historische Jesus der Verkünder nicht nur des paulinischen Evangeliums, sondern sogar der philonisch-johanneischen Logoslehre gewesen sei; während Paulus ganz genau wußte, daß seine Religion der Freiheit in Christo zu allem Judentum und Judenchristentum in diametralem Gegensatz stand, konnte der Verfasser des Johannesevangeliums bereits die Illusion festhalten, daß der jüdische Prophet Jesus Gründer und Stifter der antijüdischen Christusreligion gewesen sei und auf Grund dieser Einbildung die paulinische Erlösungslehre gegen die mittlerische Offenbarungstätigkeit zurücktreten lassen. Die weitere christliche Entwickelung acceptierte zwar die johanneischen Bereicherungen des Christusideals um die Mittlerschaft und offenbarende Gründerschaft des Christentums, aber sie hielt den paulinischen Boden der Rechtfertigungslehre mit Recht als das Wesentliche der christlichen Erlösungsreligion fest, und benutzte deshalb die johanneische Logoslehre nur als Sprosse für ein weiteres Aufklimmen zu einem Christusbegriff, der intensiv genug war, um die stellvertretende Genugtuung des Einen für unendlich Viele denkbar zu machen.

Damit die Sühne Eines für die Schuld unendlich Vieler genugtuend sein könne, muß sie der von jedem dieser Vielen bestenfalls zu leistenden Sühne unendlich überlegen sein; zu dem Zweck muß die Person des Stellvertreters der Persönlichkeit eines jeden der Vielen, für welche er eintritt, unendlich überlegen sein. Der menschlichen Persönlichkeit unendlich überlegen ist aber nur die göttliche; also muß der Stellvertreter im eigentlichsten Sinne eine gottgleiche Persönlichkeit sein, nicht etwa bloß eine gottähnliche, mit welcher nur eine relative, nicht absolute, Überlegenheit erreicht würde. Andererseits ist die Stellvertretung nur unter Gleichen denkbar; um für jeden Menschen genugzutun, muß also der Erlöser wahrer Mensch sein, nicht bloß ein Gott, der zum Schein die menschliche Natur annimmt, ohne die Leiden des Sühnetodes

Digitized by Google

in rein menschlicher Weise zu empfinden. Wahrer Gott und wahrer Mensch, und beides in einer einzigen ungeteilten Persönlichkeit, das ist also die strenge Konsequenz der paulinischen Rechtfertigungslehre, das ist die einzige Voraussetzung, unter welcher der Christustod für die ganze Menschheit sühnende Kraft haben kann.

Daß diese Formel den Widerspruch in sich tragen mußte, war selbstverständlich; denn sie war ja die logische Konsequenz einer in sich widerspruchsvollen Voraussetzung, nämlich der, daß die göttliche Strafgerechtigkeit und die menschliche Rechtfertigung auch nach Aufhebung des Gesetzes noch bestehen blieben. Jene klassische Formel ist für jedes unbefangene Denken die *reductio ad absurdum* der Voraussetzungen, aus denen sie folgerichtig entspringt; für das religiöse Bewußtsein des Christen dagegen, welchem die Erlösung von seinen Sünden durch den Sühnetod Christi den unantastbaren Kern seiner religiösen Weltanschauung bildet, ist sie der alle Vernunft übersteigende Ausdruck des für den menschlichen Verstand undurchdringlichen Mysteriums der göttlichen Gnade und Liebe. Beides besagt nur, daß die Christologie die folgerichtige Konsequenz der christlichen Soteriologie ist, und daß die Widersprüche, welche, wie oben gezeigt, in der letzteren stecken, in der ersteren um so schärfer und zugespitzter hervortreten müssen, je konsequenter sie durchgebildet wird. Das menschliche Christusbild des Paulus oder das halbgöttliche des Johannesevangeliums sind nur die ersten schüchternen Experimente zur Durchbildung der christologischen Konsequenzen der christlichen Soteriologie, die sich zur späteren kirchlichen Christologie verhalten wie das Embryo zum ausgewachsenen Organismus; auf sie zurückgreifen wollen, hieße nur die geschichtliche Entwickelung des Christentums noch einmal *ab ovo* beginnen ohne die Möglichkeit, bei konsequenter Durchführung zu einem andern Endergebnis als die Kirchenlehre zu gelangen. Wer die Widersprüche der kirchlichen Christologie nicht mehr vertragen kann, der muß sich eben klar machen, daß in ihnen nur die Widersprüche der christlichen Soteriologie ihren präzisesten Ausdruck gefunden haben, und deshalb in ihnen die *reductio ad absurdum* der letzteren sehen; wer aber die Widersprüche der christlichen Soteriologie vertragen kann, der hat nicht den geringsten Grund mehr, sich gegen die Widersprüche der kirchlichen Christologie zu sträuben. Es wäre deshalb zwecklos, die Widersprüche der kirchlichen Christologie eingehender zu erörtern, nachdem wir diejenigen der christlichen Soteriologie teils klar gestellt haben, teils noch klar stellen

Digitized by Google

werden; es genügt hier der Hinweis, daß eines mit dem andern steht und fällt.

Der Christustod hat also die dreifache Folge, erstens die Erbschuld des menschlichen Geschlechtes zu tilgen, zweitens die persönliche Schuld des einzelnen zu tilgen, und drittens die seit dem Sündenfall und in erhöhtem Grade seit der Offenbarung des Gesetzes bestehende Herrschaftsmacht der Sünde über die Welt zu brechen. Dies alles sind objektive Folgen eines objektiven Ereignisses, und man sollte danach meinen, daß sie in der ganzen Welt mit einem Schlage Platz greifen, ebenso wie die Folgen des adamitischen Falls, gleichviel ob die Kunde von diesem Ereignis in die einzelnen Teile der bewohnten Welt hingedrungen ist, oder nicht, und gleichviel, welche Aufnahme die etwaige Kunde gefunden hat. Paulus hat keinen Versuch gemacht, seine Behauptung zu rechtfertigen, daß diese logischen Folgen des Christustodes trotzdem nicht sogleich und nicht allgemein eintreten, sondern nur nach Maßgabe, als die Kunde von diesem objektiv erlösenden Ereignis Ausbreitung und Glauben findet, und die nachfolgende Entwickelung des Christentums hat diese Inkonsequenz nicht zu beseitigen vermocht.

Was kann der einzelne dafür, ob die Kunde zu ihm gelangt, ob sie in so glaubwürdiger Gestalt und durch so glaubwürdige Mittelsmänner zu ihm gelangt, daß sein Intellekt ihm das Fürwahrhalten derselben nicht nur gestattet, sondern sogar aufnötigt?[1]) Eine Einschränkung für die Zurechnung des Verdienstes Christi hätte doch nur als besondere göttliche Strafe in solchem Falle einen Sinn, wo der einzelne der Überzeugung seines Intellektes zum Trotz die für wahr gehaltene Erlösungsgnade von sich weist, um in seinen Sünden zu verharren; ein solcher Fall ist aber psychologisch unmöglich, vielmehr liegt es lediglich an der paradoxen Unglaubhaftigkeit der Kunde selbst, daß so viele intellektuell außerstande sind, sie anzunehmen, und daß diejenigen, welche sie annehmen, es nur vermögen, weil ihre nach Versöhnung mit Gott schmachtende religiöse Sehnsucht[2]) stärker ist als ihr wider solche Zumutungen sich auflehnender Intellekt. Paulus selbst hatte ja die Unglaubhaftigkeit der Auferstehung des Gekreuzigten trotz ihrer Bezeugung aus erster Hand an sich selbst erprobt und hatte der Überführung durch die persönliche Erscheinung des Auferstandenen zu seiner Bekehrung bedurft; da lag es in ihm nahe

[1]) Röm. 10, 14. [2]) 2. Kor. 5, 20.

Digitized by Google

genug, anzuerkennen, daß es zunächst der göttlichen Hilfe, des „Ergriffenwerdens von Christo“[1]), bedürfe, um zu dem Glauben an sein Evangelium zu gelangen, so daß aus dem Unglauben an dasselbe sicherlich niemandem ein Vorwurf gemacht werden konnte. Und trotzdem sollte das Inkrafttreten der objektiven Folgen des Christustodes für jeden einzelnen erst von der persönlichen Aneignung derselben durch den Glauben, und von einer persönlich hingebenden Dankbarkeit und vertrauensvollen Liebe für den Erlöser abhängig sein, so daß subjektiv ebenso der Glaube, wie objektiv das Verdienst Christi an die Stelle der Werke als Mittel zur Rechtfertigung des Menschen träte!

Ohne Zweifel ist es erst diese Einschränkung, welche das paulinische Evangelium des Christustodes zu einer Religion macht; aber ebenso zweifellos ist dieselbe ein schreiender Widerspruch gegen die behauptete Objektivität des Sühnetodes und seiner Folgen. Paulus merkte von diesem Widerspruch nur darum nichts, weil er vollständig in der pharisäischen Anschauungsweise befangen war, nach welcher es selbstverständlich ist, daß eine stellvertretende Sühne nur für die dem Stellvertreter durch Familie, Geschlecht, Nationalität oder persönliche Beziehungen nahe stehenden Personen Wirksamkeit haben kann; er behielt bei seiner Ausdehnung der Stellvertretung des jüdischen Messias auf die Heiden nur die letzte dieser Formen des Nahestehens bei, weil die anderen nicht paßten, und dehnte nach dem Vorgang der Judenchristen die persönlichen Beziehungen des Christus über den Kreis der ihm im Leben Nahestehenden auch auf diejenigen aus, welche erst nach seinem Tode dem Auferstandenen persönlich nahegetreten waren.[2]) Daher die Forderung persönlicher Hingebung, dankbarer Liebe und demütigen Vertrauens als der eigentlichen Bedingungen der Heilsaneignung, für welche das Fürwahrhalten der Heilstatsachen nur die an sich gleichgültige, aber psychologisch unentbehrliche Voraussetzung bildet; der ganze Komplex dieser Bedingungen des persönlichen Nahestehens wird unter dem religiösen Begriff „Glauben“ zusammengefaßt. Der religiöse Wert dieses aus pharisäischer Quelle entsprungenen „Glaubens“ stieg natürlich um so höher, je mehr der Christus aus der Stellung eines hervorragenden

---

[1]) Phil. 3, 12. [2]) Wäre der Christus Jesus noch ein im Scheol schlafender Schatten, so wäre für diejenigen, welche ihn nicht „im Fleische“ gekannt haben, ein lebendiges persönliches Verhältnis zu ihm unmöglich; man sieht also auch hier, wie die ganze Christusreligion auf dem Glauben an die Tatsache der Auferstehung Christi fußt.

Digitized by Google

Menschen zum Range der Gottgleichheit, zur zweiten Person der Gottheit emporstieg; denn in demselben Maße wurde seine Person mehr und mehr zum wahren und eigentlichen Objekt des religiösen Verhältnisses, und somit der „Glaube" an ihn zum Inhalt des religiösen Verhältnisses selbst.

Wer sich nun durch den Glauben die stellvertretende Genugtuung des Christustodes angeeignet hat, der hat die Gerechtigkeit vor Gott, d. h. ein gerechtsprechendes Urteil Gottes über ihn erlangt, und ist eben damit in die Integrität des religiösen Verhältnisses eingetreten; indem dem Zorn oder der Strafgerechtigkeit Gottes objektiv genug getan ist, tritt die Vaterliebe Gottes in ihr ungeschmälertes Recht und setzt den Gerechtfertigten in das Kindschaftsverhältnis ein. Diese Einsetzung ist also ein Recht, welches der Mensch durch die Rechtfertigung vermittelst des Christustodes und die Aneignung desselben im Glauben erworben hat, — sie ist etwas, was Gott ohne Rechtsverletzung nicht unterlassen darf, was also nicht noch einmal als Gnadenakt Gottes angesehen werden darf. Wie im Alten Testament die Gnade nur in der Schließung (beziehungsweise wiederholten Erneuerung) des Bundes, aber nicht in dem bundesgemäßen Verhalten Gottes zu suchen ist, so liegt im Neuen Testament die Gnade nur darin, daß er durch Dahingeben seines Sohnes die objektiven Anstalten zur objektiven Genugtuung seiner Strafgerechtigkeit getroffen hat, aber nicht darin, daß er, nachdem er objektiv versöhnt ist, sich nun auch als versöhnter Gott gegen den Menschen benimmt. So erfordert es die Konsequenz, aber nicht so das religiöse Gefühl, welches auch im Kindschaftsverhältnis für die Gewährung dieses Verhältnisses als für eine Gnade Gott unmittelbar dankbar sein will, und dadurch implizite die Zulänglichkeit der Anstalten für objektive Genugtuung und Versöhnung Gottes desavouiert.

Auch diesen Widerspruch hat Paulus darum nicht bemerkt, weil er trotz seiner Leugnung des Gesetzesstandpunktes fortfuhr, pharisäisch zu denken. Im pharisäischen System nämlich, wo der Mensch eigentlich durch persönliche Gesetzeserfüllung persönlich gerecht werden soll, und die stellvertretende Gerechtigkeit und Sühne dritter Personen nur ergänzend zur eigenen Werkgerechtigkeit hinzutritt, ist es allerdings die Gnade Gottes, welche im Hinblick auf die überschießende Gerechtigkeit oder Sühne des Stellvertreters das Manko an persönlicher Gerechtigkeit „nicht ansieht", so daß die Stellvertretung nur Direktiv für die Gnade mit Hilfe der Fürbitte wird; diese pharisäische Auffassung überträgt

Digitized by Google

Paulus auf die Erlösungsreligion, obwohl hier von eigener Gerechtigkeit gar nicht die Rede sein kann, und läßt die Fürbitte Christi für die Seinen, die zu ihm in einem persönlichen Verhältnis stehen, entscheidend werden für die Gnadenentschließung Gottes. Tritt aber auf diese Weise die Sündenvergebung aus Gnaden auf Christi Fürbitte an die Stelle der Rechtfertigung durch objektive Genugtuung der göttlichen Strafgerechtigkeit, so ist es klar, daß dann wiederum die objektive Erlösungsanstalt überflüssig war; denn wenn Gott doch einmal nicht darüber hinwegkommt, Gnade für Recht (nach Maßgabe des persönlichen Glaubensverhältnisses zu Christo) ergehen zu lassen, so genügt der „Glaube" im Sinne eines persönlichen Liebesverhältnisses zu Christo für sich allein vollständig für diesen Zweck, und Christus ist dann ebenso vergeblich gestorben, als wenn die Gerechtigkeit auf dem Wege der Gesetzesreligion zu erlangen ist. Da Paulus dies nicht wollen kann, so fehlt bei ihm der Begriff der „Vergebung der Sünde" gänzlich, und selbst im Kolosserbrief, wo er zuerst auftritt, bedeutet er nicht ein Tun der göttlichen Gnade, sondern einen subjektiven menschlichen Zustand des Freiseins von Schuld[1]); erst im Johannesevangelium, wo die Rechtfertigungslehre fehlt, tritt die göttliche Gnade im Kindschaftsverhältnis in ihr ungeschmälertes Recht.

Sei dem, wie ihm wolle, jedenfalls soll durch das Werk Christi für die an ihn Glaubenden die Freiheit vom Gesetz und seinen Folgen, d. h. von der Unentrinnbarkeit der Sünde und des Todes erkauft und das Leben gewährleistet sein. Hier treten neue Widersprüche auf.

Der Begriff der Sünde besteht auf dem Boden der Gesetzesreligion in der Nichterfüllung des Gesetzes; mit der Aufhebung des Gesetzes wird also auch dieser Begriff der Sünde aufgehoben, ohne daß ein anderer ausdrücklich an seine Stelle gesetzt wird. Durch Vernichtung der objektiven Herrschaftsmacht der Sünde soll nur ihre Unentrinnbarkeit, nicht ihre Möglichkeit aufgehoben sein, soll der Mensch in den Stand Adams vor dem Sündenfall wieder eingesetzt sein, welcher sündigen konnte, oder auch nicht; aber auch für Adam begann nach jüdisch-christlicher Ansicht die Möglichkeit der Sünde erst mit dem göttlichen Verbot, und ebenso war die Sünde der Heiden für den Pharisäer Paulus nur denkbar an dem Maßstabe einfacher göttlicher Gesetze.[2]) Paulus meint nun zwar mit Sünde bei den mit dem Geiste Christi begabten Gläubigen den

---

[1]) Kol. 1, 14. [2]) Röm. 1, 19—24; 2, 14—15.

Digitized by Google

Verstoß gegen die Autonomie des sittlichen Bewußtseins; da er aber niemals an die Konsequenzen der Gesetzesaufhebung denkt, so spricht er dies nirgends deutlich aus, so daß die spätere christliche Entwickelung das heteronome „neue Gesetz" des Evangeliums diesem autonomen Gesetz substituieren konnte und damit gänzlich auf den Standpunkt der heteronomen Gesetzesreligion zurückfiel. Bliebe Paulus seiner Aufhebung des Gesetzes getreu, so müßte eigentlich das göttliche Gericht für jeden Menschen lediglich auf den Wahrspruch beschränkt werden, ob derselbe den die Werkgerechtigkeit ersetzenden Glauben gehabt habe oder nicht, und ob er ihn in genügendem Maße besessen habe, um ihm seinen Glauben statt der (allen Menschen mangelnden) Gerechtigkeit anzurechnen. Es ist ein offenbarer Rückfall in den negierten Standpunkt der Gesetzesreligion und der Werkgerechtigkeit, daß Paulus Lohn und Strafe im Gericht doch wieder nach dem Maßstabe der guten und bösen Handlungen, kurz der Werke[1]), verteilt werden läßt[2]), und die spätere Entwickelung des Christentums zur neuen Gesetzesreligion hat diese im Judenchristentum vorgebildete Seite begierig aufgegriffen und mit fast derselben behaglichen Breite wie das Judentum ausgeführt.[3])

Durch diese Erwägungen stellt sich aber wiederum heraus, daß der Christustod auch in betreff der Sünde seinen Zweck objektiver Erlösung verfehlt hat; er hat nur von der Sünde gegen das mosaische Gesetz, nicht von der Sünde gegen das christliche Gesetz (gleichviel ob es im autonomen oder heteronomen Sinne verstanden wird) erlöst und hat das vor ihm bestehende Verhältnis von Sittlichkeit und Unsittlichkeit wesentlich unverändert gelassen. Denn so wenig der Jude oder Heide unter der angeblichen Herrschaft der Sünde verhindert war, wahrhaft wertvolle Sittlichkeit zu besitzen und zu entfalten, ebensowenig ist der Christ nach der angeblichen Zerstörung der Sündenmacht imstande, seine Sittlichkeit von Sünde rein zu halten und seine Gotteskindschaft vor steter Rückfälligkeit in die natürliche Sündhaftigkeit zu bewahren[4]), so daß der Unterschied zwischen beiden kein absoluter und prinzi-

---

[1]) Die menschliche Beurteilung muß freilich die Werke als Symptom des Glaubens benutzen, muß aus den Früchten auf den Baum zurückschließen, aber die unmittelbar ins Herz blickende göttliche Beurteilung hat offenbar solche Umwege nicht nötig. [2]) 2. Kor. 5, 10; 1. Kor. 3, 13—15; Röm. 2, 6—10 u. 13 (vgl. 1. Kor. 6, 9—10. [3])Joh. 4, 35—36; 5, 14; 13, 17; 2. Joh. V. 8; vgl. auch 1. Joh. 2, 28; 3, 2—3; Joh. 12, 26; 14, 21; 16, 27. [4]) 1. Kor. 3, 1—3; Röm. 6, 19; Gal. 5, 13 u. 19—21.

Digitized by Google

pieller ist, sondern höchstens ein relativer und gradueller sein kann. Sofern aber ein Unterschied in letzterem Sinne vorhanden ist, entspringt er offenbar subjektiv aus dem persönlichen Glaubensverhältnis zu Christus und der aus diesem resultierenden Erfüllung mit seinem Geiste, aber nicht aus der objektiven Tatsache des Christustodes.

Noch schlimmer steht es mit der Erlösung vom Tode durch das Werk Christi. Wäre dies eine Wahrheit, so dürfte vom Christustode an der Tod über keinen Christusgläubigen mehr Macht gewonnen haben, sondern sie alle müßten so alt geworden sein, um die Wiederkunft Christi und die pneumatische Verklärung ihrer Leiber zu erleben. Aber der Tod hält seine Ernte genau so unter den Christen wie unter den Juden und Heiden; mag dies nun eine bloß natürliche Erscheinung oder mag es eine Folge von der Fortdauer der Sünde auch nach der Aufhebung des Gesetzes sein, — jedenfalls liegt darin der Beweis, daß der Christustod seinen objektiven Zweck auch in dieser Hinsicht verfehlt hat. Um nach dem natürlichen Tode der Auferstehung sicher zu sein, dazu brauchte man nicht erst an die Auferstehung Christi zu glauben, sondern bloß jüdischer Proselyt zu werden; denn auch die nicht christlichen Juden werden bei der Wiederkunft Christi auferstehen und gerettet werden. Es kann also gar keine Rede davon sein, daß die Hoffnung und Zuversicht der Auferstehung erst durch Christus in die Welt gekommen sei; denn wenn der parsisch-pharisäische Auferstehungsglaube von den Christen für unwahr erklärt würde, so würde damit dem christlichen Auferstehungsglauben zugleich der geschichtliche Boden unter den Füßen weggezogen. Nach Paulus besteht die Leistung des Christustodes in dieser Hinsicht nur darin, daß den Heiden die Möglichkeit eröffnet wird, an der jüdischen Auferstehung teil zu nehmen, auch ohne sich dem jüdischen Gesetz zu unterwerfen, d. h. daß durch die Messiasreligion eine neue, bequemere Form des jüdisch-monotheistischen Proselytismus eröffnet ist; für die Judenchristen hingegen wäre der Messiastod in dieser Hinsicht ganz überflüssig gewesen, wenn er nicht durch die nachfolgende Auferstehung ein glaubenstärkendes Beispiel von der Ohnmacht des Todes geliefert hätte.

Die tatsächlich fortdauernde Herrschaft der Sünde und des Todes ist der beständige Hinweis darauf, daß das messianische Vollendungsreich noch nicht angebrochen ist, sondern erst demnächst mit der Wiederkunft des Messias anbrechen soll; dann erst mit der Auferstehung beziehungsweise Leibesverklärung wird

Digitized by Google

nach dem Vorbild des erstgeborenen Bruders die Gotteskindschaft und das Leben im eigentlichen Sinne des Wortes erlangt. Die kurze Zwischenzeit bis zur Wiederkunft Christi ist ein unklarer Zwitterzustand zwischen irdischem Elend (Sünden- und Todesmacht) und idealer Anticipation der künftigen Herrlichkeit. Die ideal anticipierte Gotteskindschaft bedeutet nicht einen realen Besitz, sondern nur einen Rechtstitel zur künftigen Besitzerlangung, einen Anspruch auf das Erbe des Vaters (das Reich), aber erst für den Eintritt der Erbregulierung.[1]) Ein darbender Majoratserbe mag von darbenden Enterbten sehr beneidet werden und selbst sehr stolz auf seinen Rechtstitel sein; aber darum wird er das Elend der zeitweiligen Besitzlosigkeit nicht minder fühlen, wenn er auch mit seinem Rechtsanspruch auf die Zukunft sich über die trübe Gegenwart hinwegtröstet. Diese Doppelseitigkeit in der Auffassung des irdischen Lebens hat Paulus mit dem Judentum, insbesondere mit den eschatologischen Richtungen desselben, dem Essäismus und Judenchristentum, gemein; in dem Maße aber, als durch die absolute Wertung des Christustodes die Heilszuversicht gewachsen ist, in dem Maße ist auch der Trost, der Friede und die Seligkeit, welche die ideale Anticipation des künftigen Heils in den irdischen Drangsalen verleiht, intensiver geworden, so daß die ideale Anticipation des künftigen Lebens mit seinem Gottesreich und seiner Gotteskindschaft selbst schon als ein Heil, als eine Errettung, als ein Leben im gotteskindschaftlichen Sinne empfunden wird. Aber der Schwerpunkt liegt noch immer im Jenseits und bleibt dort während der ganzen christlichen Entwickelung liegen, wenngleich das Erblassen der Hoffnung auf eine baldige Wiederkunft Christi dazu nötigte, die ideale Seite der immanenten Gotteskindschaft sorgfältiger auszubauen und praktisch in den Vordergrund zu rücken.

Diese Wendung zeigt sich bereits im Johannesevangelium, wo das „ewige Leben“ als durchaus immanenter Begriff, nämlich als die Einheit der Erkenntnis Gottes und der Liebe zu Gott genommen wird; das ewige Leben beginnt nunmehr schon im irdischen und setzt sich nur über dessen Ende hinaus fort. Aber die Gleichheit des ewigen Lebens hienieden und im Jenseits ist nur für einen Mystiker annehmbar, der sich im Besitz der mystischen Intuition Gottes glaubt; alle Menschen, welche die Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht nicht in sich finden, vielmehr sich darauf

[1]) Gal. 4, 7.

Digitized by Google

angewiesen fühlen, sich mit einer stückweisen Erkenntnis zu begnügen, sehnen sich nach der ungetrübten Einheit mit Gott, die das Diesseits ihnen versagt und die sie deshalb im Jenseits erhoffen.[1]) Der theistische Standpunkt macht es unmöglich, das Ziel der religiösen Sehnsucht, die volle Einheit mit Gott zu erreichen, weil Gott und Mensch als zwei Persönlichkeiten voneinander geschieden bleiben; er setzt die Sehnsucht selbst an die Stelle der Erfüllung, nämlich die Liebe an die Stelle der Identität, und die Hoffnung auf den jenseitigen Besitz der vollen Einheit an Stelle des Besitzes selbst. Darum ist dem Theismus die Hoffnung auf eine transzendente Fortdauer des Individuums unentbehrlich, weil ihm die Hoffnung auf eine transzendente Vollendung des religiösen Verhältnisses zur schrankenlosen Einheit mit Gott unentbehrlich ist, und es verschlägt wenig, daß die Fortdauer der theistischen Voraussetzungen der Erfüllung der religiösen Sehnsucht im Jenseits dieselben Hindernisse in den Weg legt wie im Diesseits, weil die Verhältnisse des Jenseits im unklaren Nebel hoffnungsseliger Erwartung verschwimmen. Das Johannesevangelium bezeichnet die äußerste Grenze des auf theistischem Boden Erreichbaren, insofern die Verschwommenheit mystischer Intuition dazu benutzt wird, die nebelhafte Unklarheit des Jenseits bereits in das Diesseits hereinzuziehen; jeder Versuch, in dieses immanente ewige Leben Klarheit zu bringen, stellt vor die Alternative, sich entweder mit der idealen Anticipation des erhofften Jenseits zu begnügen oder bei ernsthafter Realisierung des Immanenzgedankens den Boden der Heterusie von Gott und Mensch, d. h. den Boden des Theismus zu verlassen. Darum ist die christliche Kirchenlehre in diesem Punkte mit Recht wesentlich bei dem Paulinismus stehen geblieben, und nur die christliche Mystik hat sich tiefer und tiefer in den blendenden Nebel des immanenten ewigen Lebens versenkt, freilich ohne dadurch etwas anderes zu erreichen, als den Rückfall in den abstrakten Monismus des Brahmanismus unter veränderten Formen.

Fragen wir nun, was eigentlich durch die objektive Erlösungsanstalt und den subjektiven Glauben an den Erlöser für den religiös-sittlichen Zustand des Individuums erreicht sein soll, so scheint die Antwort, daß durch dieselben das mittelst der Gesetzesgerechtigkeit vergebens erstrebte vollkommene religiöse Verhältnis, die Gotteskindschaft, gewonnen sei[2]), nur eine unzulängliche Beantwortung zu gewähren, so lange der religiös-sittliche Inhalt des

---

[1]) 1. Kor. 13, 9—12. [2]) Gal. 3, 26.

Digitized by Google

in der Gotteskindschaft gegebenen religiösen Verhältnisses nicht näher bestimmt ist, so lange vielmehr die Gotteskindschaft als bloßer Rechtsanspruch auf eine zukünftige Teilnahme an den äußeren Gütern des väterlichen Erbes (des Reiches) definiert wird. Alle Erwartungen für die Zukunft gehören teils dem naturalistischen Eudämonismus an, teils sind sie transzendente Projektionen einer idealen religiösen Sehnsucht, welche sich eingesteht, daß sie unter den vorläufig gegebenen (oder supponierten) Verhältnissen unrealisierbar sei; der Wert einer Religion bemißt sich aber lediglich danach, welchen religiös-sittlichen Inhalt sie mit Hilfe ihres Vorstellungskreises dem gegenwärtigen religiösen Bewußtsein ihrer Bekenner darzubieten hat, welche subjektiven psychologischen Zustände sie in denselben schon jetzt erzeugt. Die Frage ist also so zu stellen: welchen Inhalt gibt die durch den Glauben an den Christus Jesus als den Erlöser erlangte Gotteskindschaft dem religiösen Bewußtsein und was leistet sie für die Erneuerung oder Veredelung des religiös-sittlichen Lebens? Für eine psychologische Betrachtungsweise ist es klar, daß dieser Inhalt kein anderer sein kann, als der Inhalt des „Glaubens" selbst, nämlich der Christus, wie Paulus ihn versteht, und diese *a priori* aufzustellende Behauptung wird empirisch dadurch bestätigt, daß Paulus nirgends den Begriff der Gotteskindschaft als ein Verhältnis zwischen Gott und Mensch ausführt, sondern überall, wo er den Versuch macht, denselben inhaltlich zu erläutern, auf den Christus kommt. Hiermit entfernt er sich positiv ebensosehr vom Judentum wie negativ durch die Aufhebung des Gesetzes; er entfernt sich dadurch aber zugleich vom Judenchristentum, indem er es nicht wie dieses mit dem Vorbild Jesu in seinem menschlichen Lebenswandel zu tun hat, sondern lediglich mit seinem Ideal des Christus und mit dessen beiden Polen: Kreuzestod und Auferstehung, um welche sein Christusglaube sich dreht.

Der Christusglaube im paulinischen Sinne bestand, wie wir gesehen haben, darin, daß Christus nach dem Sündenfleisch gekreuzigt, durch den ihm innewohnenden lebendigmachenden Geist oder Lebensgeist aber den Tod überwunden und ins Leben (durch Auferstehung) wieder eingegangen sei, daß in seinem Tode die Sünde als objektive Macht hingerichtet und in seiner Auferstehung der Sieg des Lebens bewährt sei. Dieser Tod und diese Auferstehung sind also allerdings vorbildlich für uns, nicht etwa Jesu Wandel im Fleisch, von dem Paulus weder weiß noch wissen will; wer an Christum glaubet, der soll auch gleich ihm und mit ihm

im Fleische gekreuzigt sein, um hinfort nur ihm, in ihm und mit ihm zu leben.[1]) In dem Sterben des alten, fleischlichen Menschen liegt der Gewinn[2]), daß die objektive Überwindung der Sündenmacht durch den Christustod nun auch subjektiv angeeignet wird; der mit Christo Gekreuzigte ist der Sünde abgestorben[3]), überhaupt der Welt (im Sinne des Sündenschauplatzes) gekreuzigt und abgestorben, aber grade dadurch auferstanden zu dem Leben der Gerechtigkeit, welches nicht mehr ein Leben des alten fleischlichen Menschen, sondern ein neues Leben Christi in ihm genannt werden muß.[4]) Wer an Christus glaubt, der ist Christi, ist sein, indem er sich ihm zu eigen gibt, ist in ihm, und gesinnt wie er, d. h. gewillt, sich selbst zu demütigen[5]); wer so sich ihm zu eigen gibt im Glauben und ihm anhangt, der zieht ihn aber auch an[6]), d. h. macht ihn sich zu eigen, denn wer mit ihm eines Sinnes ist, der ist eben damit auch eines Geistes mit ihm oder hat Christi Geist in sich.[7]) Das Sein Christi im Menschen ist die praktische Probe und das Symptom dafür, ob es wahr ist, daß der Mensch in Christo ist, oder Christi ist, oder ihm anhanget, d. h. den Glauben an Christus hat[8]); das Sein Christi im Menschen ist einerseits das Leben, weil Christus der Geist oder der vollkommenste Repräsentant des lebendigmachenden Geistes ist, und es ist andererseits die Freiheit, weil es das positive Prinzip der Heiligung im Gegensatz zu dem negierten Gesetz darstellt.[9]) Wer so mit Christo gestorben ist und in Christo das Leben und die Freiheit gefunden hat, der hat in der Einheit mit Christo das Prinzip eines neuen religiösen Lebens erhalten, ist selbst eine neue Kreatur geworden, in der mit dem neuen Lebensprinzip alles neu geworden[10]); anstatt unter dem alten Gesetz (der Sünde und des Todes) steht er unter dem neuen Gesetz Christi, d. h. dem Gesetz der Freiheit und des Lebens in Christo.[11])

Dies neue Gesetz ist nichts anderes als der „Glaube" selbst, d. h. die persönliche mystische Liebeseinheit mit Christo, welche notwendig auch diejenigen Personen liebend mitumspannt, welche in derselben Weise geeint mit Christo sind, d. h. der Glaube, der in der Liebe (zu den Brüdern in Christo) sich betätigt[12]); die Liebe ist die einzige Kardinaltugend, welche einem in persönlicher Liebeseinheit bestehenden Glauben entspricht.[13]) Die Liebe zu Christus

---

[1]) Röm. 6, 4—11; 2. Kor. 5, 14—15. [2]) Phil. 1, 21. [3]) Röm. 6, 6 u. 10. [4]) Gal. 2, 19—20; Röm. 8, 10. [5]) Phil. 2, 5. [6]) Gal. 3, 27. [7]) 1. Kor. 6, 17; Röm. 8, 9; Gal. 4, 6. [8]) 2. Kor. 13, 5. [9]) 2. Kor. 3, 17. [10]) 2. Kor. 5, 17; 4, 16. [11]) Gal. 6, 2; 5, 1; Röm. 8, 2. [12]) Gal. 5, 6. [13]) 1. Kor. 13, 13.

ist der psychologische Grund aller christlichen Liebe; denn sie ist die dankbare Gegenliebe gegen denjenigen, welcher in der Hingebung am Kreuz seine Liebe zuerst bekundet und bewährt hat; in dieser christlichen Fundamentalliebe zu Christus, welche mit dem Glauben an Christus eins ist, erhält die jüdische Gottesliebe und Nächstenliebe eine neue psychologische Begründung. Die Liebe zu Gott stützt sich nun darauf, daß Gott aus Liebe zu uns seinen Sohn für uns hat sterben lassen[1]), und die Liebe zu den Brüdern darauf, daß sie Brüder in Christo, d. h. eins mit dem Objekt der fundamentalen christlichen Liebe sind[2]); die schönsten Worte, die Paulus geschrieben, gelten der Liebe, in welcher der Glaube sich betätigt.[3]) Im Judentum und Judenchristentum waren die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe die höchsten Gebote, aber doch auch nur Gebote im heteronomen Sinne; als solche Gebote sind sie in der paulinischen Christusreligion wie alle anderen Gebote aufgehoben, werden aber inhaltlich restituiert als oberste Konsequenzen des substantiellen Kernes der Christusreligion, der Liebe zu Christus. Wer den Christus liebt, der ist Christ, d. h. ihm werden aus dem Inhalt seines liebenden Christusglaubens oder seiner gläubigen Christusliebe die Konsequenzen der Gottesliebe und Nächstenliebe folgen; wer den Christus nicht liebt, der gehört nicht zu den Brüdern in Christo, der „sei verflucht".[4]) Wie aus der christlichen Bruderliebe die ganze christliche Ethik abgeleitet wird[5]), so entspringt aus der christlichen Gottesliebe die ganze christliche Mystik; aber wie die christliche Liebesmoral ausschließlich auf der Bruderschaft in Christo fußt und nur inkonsequenterweise über den Kreis derselben zu anderen als propagandistischen Zwecken hinübergreift, so wurzelt die mystische Einheit mit Gott im Christentum ganz ausschließlich in der mystischen Einheit mit Christo und erhält durch diese ihre spezifische Färbung.

Paulus hatte mit der Stiftung, Gründung und Grundlegung des Christentums zu viel zu tun, um der Christusliebe, Gottesliebe und Nächstenliebe die nötige Ausführung zu geben; dies blieb dem Johannesevangelium mit den zugehörigen Briefen vorbehalten, welches das Christentum als die Religion der Liebe in deren dreifacher Gestalt durchbildete, und dies um so eher konnte, als die Rechtfertigungslehre ebenso wie der Gegensatz gegen das Juden-

---

[1]) Röm. 5, 8; Joh. 3, 16. [2]) Kol. 1, 2; 1. Kor. 16, 24. [3]) 1. Kor. 13, 1—8. [4]) 1. Kor. 16, 22. [5]) Gal. 5, 13—15.

Digitized by Google

tum und seinen Gesetzesstandpunkt bei ihm in den Hintergrund trat oder ganz fehlte. Indem das Johannesevangelium diese von Paulus gestiftete und von ihm durchgebildete Religion der Liebe in den Mund Jesu zurückverlegte, schuf es die historische Fiktion, daß Jesus der Stifter und Gründer des Christentums als der Religion der Liebe sei, welche bis heute von der christlichen Theologie und ihrer gläubigen Gefolgschaft aufrecht erhalten wird, den historischen Urkunden zum Trotz, aus denen unverkümmert durch alle nachträgliche Harmonisierung und Idealisierung sonnenklar hervorgeht, daß Jesus ebensowenig die johanneische Religion (der Liebe), wie die paulinische Religion (der Rechtfertigung allein durch den Glauben an den Messiastod) gelehrt hat, daß er überhaupt keine andere Religion als die jüdische Gesetzesreligion hat lehren und am wenigsten eine neue hat stiften wollen. Eine Entschuldigung für diese Verwechselung und die auf ihr erbaute historische Fiktion lag nur darin, daß zur Zeit der Entstehung des Johannesevangeliums die paulinische Christusreligion bereits zu einer neuen Gesetzesreligion erstarrt war; das neue Gesetz entsprach als Bundesbedingung ebenso dem mit Christi Opferblut besiegelten neuen Bunde, wie das alte Gesetz dem alten Bunde, und als prinzipaler Inhalt dieses angeblich von Jesus offenbarten „neuen Gesetzes" wurden Gottesliebe und Nächstenliebe angesehen.[1]) Diese waren somit wieder ebenso wie im Judentum und Judenchristentum zu heteronomen Geboten degradiert, nur mit dem Unterschied, daß die neue Gesetzesreligion den Ballast des Zeremonialgesetzes über Bord geworfen hatte, also gleich dem Islam mit Hilfe einer angeblichen neuen Offenbarung das erreicht hatte, was das heutige Reformjudentum ohne solche vergeblich erstrebt. Die paulinische Ableitung der Gottes- und Nächstenliebe aus dem „Glauben" an Christum war zwar nicht vergessen, aber dieser „Glaube" war selbst zu einem heteronomen Gebot verknöchert[2]); obwohl das Johannesevangelium anerkennt, daß niemand ohne göttliche Gnadenhilfe zum Christusglauben gelangen kann[3]), so wird doch der Unglaube dem Ungläubigen ins Gewissen geschoben als Christushaß und Gotteshaß[4]), d. h. als die schwerste Sünde[5]), welche das paulinische Anathema rechtfertigt.

Je energischer die Ethik der christlichen Nächstenliebe durchgebildet wurde, desto schärfer wurde der Schnitt zwischen Christus-

[1]) Joh. 13, 34; 1. Joh. 2, 7—8. [2]) 1. Joh. 3, 23. [3]) Joh. 6, 41—44. [4]) Joh. 15, 22—24. [5]) Joh. 16, 9.

Digitized by Google

liebenden und Christushassenden; je höherer Wert auf die Mystik der christlichen Gottesliebe gelegt wurde, desto mehr erschien der Mangel des Christusglaubens als Aufhebung der Möglichkeit der Gottesliebe, als Gotteshaß. Die Religion der Liebe, sofern sie lediglich auf dem Liebesglauben an Christum fußte, entfaltete sich darum zu einem Dualismus von Gotteskindern und Teufelskindern, Gottesreich und Teufelsreich (Reich des Fürsten dieser Welt, d. h. „Welt"), Gott und Teufel, Licht und Finsternis, welcher stark an den parsischen Dualismus erinnert, und dessen Schroffheit nur dadurch in der weiteren christlichen Entwickelung gemildert wurde, daß die paulinische Glaubensreligion vor der johanneischen Liebesreligion dauernd den Vorrang behauptete. Indem aber ferner die Liebe zu Gott und dem Nächsten auf der Liebe zu Christo fußte und diese durch den Glauben an die Erlösungslehre bedingt war, gewann der Glaube grade durch die selbständige Durchbildung der Liebe mehr und mehr die Bedeutung des Fürwahrhaltens der Heilstatsachen, und nahm grade dieses theoretische Fürwahrhalten des Gemeindeglaubens als Fundament aller christlichen Mystik und Ethik einen autoritativen Charakter von solcher Strenge an, wie es sie noch in keiner andern Religion besessen hatte. Eben weil die christliche Gemeinde fühlte, daß ein Rütteln an der Erlöserstellung Christi den ganzen Inhalt ihres religiös-sittlichen Bewußtseins aus den Angeln heben mußte, hütete sie um so ängstlicher und sorgsamer diesen höchsten Schatz, und dies war wiederum der Grund, daß sie nach allen Modifikationsversuchen immer auf die Rechtfertigungslehre des Paulus zurückkommen mußte, weil nur in dieser die Erlöserstellung Christi eine greifbare Gestalt gewonnen hatte. Glaube und Liebe wurden also zwar die parallelen Grundgebote der neuen Gesetzesreligion[1]); aber nicht die Liebe war das höhere und voranzustellende der beiden, sondern der Glaube, weil der Glaube wohl die Liebe nach sich ziehen mußte, aber die Möglichkeit der Liebe ohne den Glauben geleugnet werden mußte. Die von Paulus beabsichtigte Religion der Freiheit war so von neuem in eine Religion des heteronomen Zwanges umgeschlagen, was bei der sittlichen Verwahrlosung jener Zeit und dem Mangel einer durchgebildeten staatlichen Heteronomie ganz natürlich war; wo die Freiheit des einzelnen alle Bande der Sitte und Ordnung zu lockern oder zu sprengen drohte, da war es natürlich, daß das christliche Gemeindebewußtsein seinen

[1]) 1. Joh. 3, 23.

Digitized by Google

religiös-sittlichen Inhalt als bindende Norm an die Stelle der nominellen Freiheit in Christo setzte, und Paulus selbst hatte damit begonnen, seine Lehre von der christlichen Freiheit durch Verfluchung und ausrottender Verfolgung der Andersgläubigen (d. h. von ihrer Freiheit einen anderen Gebrauch Machenden) zu exemplifizieren.[1])

Das persönliche Verhältnis zu Christus ist und bleibt der Kern des Christentums, und dies drückt sich auch darin aus, daß der ganze Kultus der christlichen Religion nicht ein Gotteskultus, sondern ein Christuskultus ist. Die Taufe ist das Sakrament, durch welches man Christum anzieht[2]), oder in die Einheit mit ihm eintritt, oder doch den vorher stattgehabten Eintritt in die Einheit mit ihm durch Eintritt in die Gemeinde Christi, d. h. in die Gemeinschaft der Brüder in Christo öffentlich und feierlich bekundet[3]); denn allerdings empfängt der Gläubige den Geist Christi nicht erst durch die Taufe, sondern schon durch den Glauben[4]), wogegen der Ungläubige ihn auch durch die Taufe nicht erlangt.[5]) Das regelmäßige Mahl des Herrn ist das Sakrament, durch welches in der gemeinsamen Erinnerung an den Liebestod des Erlösers die gemeinsame Einheit der Brüder mit ihm gefestigt und bestärkt wird; in dem symbolischen Essen und Trinken seines Leibes und Blutes hat die Mystik der Liebeseinheit mit Christo von jeher ihren kultischen Höhepunkt gefunden, insofern die täglich erneute symbolische Aneignung des Sühnetodes zu täglich erneutem Mitsterben im Fleische und Mitleben im Geiste, zu täglich erneuter Hingebung der ganzen Persönlichkeit und des gesamten Lebens an denjenigen, der sich zuerst dahingegeben hat, ermahnte. Wie in den naturalistischen Religionen die Trauer um den Tod des Sonnengottes und der Jubel um seine Wiederauferstehung oder um die Geburt der neuen Sonne einen Hauptinhalt und den Höhepunkt des religiösen Festkalenders bilden, so ist es hier die der Geburt des Sonnengottes am Tage der Wintersonnenwende substituierte Geburt Christi, noch mehr aber sein Tod und die dem

[1]) Gal. 1, 8—9; 5, 12; 1. Kor. 5, 3—5; 2. Kor. 13, 10. [2]) Gal. 3, 27. [3]) 1. Kor. 12, 13. [4]) Gal. 3, 2 u. 5 u. 14. [5]) Weder bei Paulus noch bei Johannes ist die geistlose Auffassung eines supranaturalistischen Materialismus zu finden, daß der Geist durch die Taufe selbst mitgeteilt werde; erst aus der abergläubischen Magie eines solchen geistlosen supranaturalistischen Materialismus entsprang im dritten Jahrhundert die krasse Absurdität der Kindertaufe, deren gedankenlose traditionelle Fortdauer die wissenschaftliche protestantische Theologie vergebens mit allerhand sophistischen Ausflüchten zu beschönigen sucht.

Digitized by Google

Frühjahrsfest substituierte Auferstehung, welche den Gegenstand der hohen christlichen Feste bilden.

Wie schon die Naturreligionen, obwohl es sich in ihnen wesentlich noch um den Verlust und Wiedergewinn natürlicher Güter handelt, ihre höchsten Triumphe in der Erregung des religiösen Gefühls mit Hilfe der Tragik des sterbenden und den Tod besiegenden Gottes feiern, wie die höchste gefühlsmäßige Vertiefung der Naturreligion als solchen in der germanischen Versittlichung und Vergeistigung dieser Göttertragik zu erkennen war, wie endlich in der Prophetenreligion das Ergreifendste die Gestalt des um Gottes willen leidenden Gottesknechtes bildet, so ist es auch im Christentum die Tragik der Erlösergestalt, durch welche es von jeher die der tragischen Gefühlserregung zugänglichen Gemüter gewonnen und gefesselt hat. Von der naiven Einfalt der Evangelien, wie sie in den volkstümlichen Passionsspielen sich mehr oder minder behauptet hat, bis zu der großartig strengen Erhabenheit einer Bachschen Passion oder der süßlich sentimentalen Blut- und Wundentheologie eines spielerisch entarteten Pietismus ist die Christustragik der rote Faden, der sich durch die ganze Geschichte des Christentums hindurchzieht, der befruchtende Samen, der in zahllosen Gemütern die edelsten Regungen erweckt, aber freilich auch die Mißgeburten pathologischer Verirrungen gezeitigt hat. Die Christustragödie zeichnet sich dadurch aus, daß sie (wenigstens nach späterer christlicher Auffassung) nicht einen bloßen Menschen (wie das Judentum im leidenden Gottesknecht) oder Halbgott (wie die Naturreligion in den Heroentragödien), sondern einen wahren Gott zum tragischen Helden hat; vor allen sonstigen Göttertragödien aber zeichnet sie sich wiederum dadurch aus, daß erstens der Gott zugleich wahrer Mensch ist und alles Leiden der Menschheit bis auf die Neige durchkostet, daß er zweitens nicht einer natürlichen Notwendigkeit, nicht einer äußeren Macht oder List erliegt, sondern freiwillig in den Tod geht, d. h. ihn als Martyrium auf sich nimmt, und daß er drittens eine von allem Naturalismus ganz abgelöste, rein geistige und sittliche Gestalt ist, welche das unendliche Leiden der Menschheit und die Erniedrigung zu derselben rein aus Liebe auf sich nimmt, also in der Tragik die höchsten ethischen Qualitäten betätigt und bewährt.

In der Christustragik hat die religiöse Tragik ihren denkbar höchsten Gipfel erreicht, allerdings nur unter den drei Voraussetzungen, daß erstens die religiöse Tragik auf eine Einzelgestalt

Digitized by Google

als Träger konzentriert werden muß, daß zweitens die Widersprüche, die in dem menschlichen Leben, Leiden und Sterben des wahren Gottes liegen, den Verstand nicht in dem Maße beirren, um dem Gefühl die ungetrübte Versenkung in das Gottesmartyrium unmöglich zu machen, und daß drittens eine reine, d. h. nicht in Auferstehungsjubel sich auflösende religiöse Tragik dem religiösen Gefühl unerträglich sei. Die erste dieser drei Voraussetzungen ist geschichtlich widerlegt durch die kollektive Göttertragik des Germanentums, welche den ganzen Weltprozeß zur Tragödie macht, die zweite durch die rationalistische Auflösung des christlichen Begriffes des Gottmenschen, welche die Christustragik für den modernen Menschen nur noch ästhetisch, nicht mehr religiös, nur noch als künstlerischen Schein, nicht mehr als religiöse Wahrheit genießbar macht; die dritte endlich durch den Buddhismus, welcher selbst die unbestimmte Erneuerung des Weltprozesses, wie das Germanentum sie kennt, hochherzig und starkgeistig verschmäht. Der wahre Gipfel der religiösen Tragik wäre erst dann erreicht, wenn nicht eine Einzelgestalt, sondern die Gesamtheit der Träger des Weltprozesses zu ihrem Subjekt würde; wenn jeder dieser Träger den Begriff des Gottmenschen nicht in dem widerspruchsvollen Sinne des Christentums, sondern in einem vor dem Verstande zu rechtfertigenden Sinne in sich realisierte, und wenn jede dieser gottmenschlichen Einzeltragödien, wie die aus ihnen sich zusammensetzende Kollektivtragödie, reine, d. h. durch keinen Auferstehungsjubel gebrochene und durch keine Seligkeitsillusion getrübte Tragik darstellten. Wenn auch das Christentum von allen bisherigen Religionen die religiöse Tragik in konzentriertester Gestalt enthält, so doch nur in einseitiger Gestalt; man darf nicht vergessen, daß das Germanentum, die Prophetenreligion und der Buddhismus von anderen, ebenso berechtigten Seiten her dem Ideal der religiösen Tragik sich nähern, und daß sie, wenngleich sie diesem Ideal nicht ebenso nahe wie das Christentum gekommen sind, doch wohl geeignet sind, die Einseitigkeit der christlichen Tragik durch ihre anders gearteten Einseitigkeiten zu ergänzen und einer künftigen vollkommeneren Verwirklichung dieses Ideals geschichtlich die Wege zu bahnen.

Somit erweist sich im Christentum das Verhältnis zu Christo in jeder Hinsicht als Wesen und Kern der Religion, mag man nun die zum Ersatz der Gesetzesgerechtigkeit dienende Soteriologie oder die christliche Ethik, mag man den Kultus in seinen sakramentalen und festlichen Formen, oder mag man die religiöse

Digitized by Google

Gefühlserregung und die christliche Mystik ins Auge fassen. Immer und überall sieht man sich auf das Glaubens- und Liebesverhältnis zu Christo als auf den Ausgangspunkt und zugleich den Gipfel der christlichen Religion hingewiesen, und zwar so, daß die Möglichkeit dankbarer Gegenliebe und hingebenden Vertrauens auf den Glauben als dem Fürwahrhalten der objektiven Heilstatsachen beruht. Wer nicht an die historische Fiktion glauben kann, daß Jesus aus Liebe zur ganzen (jüdischen und heidnischen) Menschheit in den Tod gegangen sei, um durch seinen Tod eine neue, dem Judentum entgegengesetzte, universelle Erlösungsreligion zu begründen, der kann auch nicht in ein solches Verhältnis zum auferstandenen Christus treten, wie es als Alpha und Omega des Christentums erfordert wird; wer hingegen in diesem Verhältnis die vollkommenste von allen ihm bekannten Arten, sein religiöses Bedürfnis zu befriedigen, findet, der wird wünschen, daß jene historische Fiktion eine Wahrheit sei, und je nach der Beschaffenheit seines Intellektes oder den begünstigenden Verhältnissen seiner Erziehung und seiner Lebensgemeinschaft wird ihm diese Illusion in höherem oder geringerem Grade gelingen, wie die Erfahrung der christlichen Volksschichten der Gegenwart es zeigt.

Für diejenigen, welche nicht von jung auf in die Ehrfurcht und heilige Scheu vor dieser historischen Fiktion hineingezwängt sind, wird es bei den Bildungsverhältnissen der Gegenwart nahezu unmöglich, sich zu dieser Illusion zu überreden, wie die gänzliche Erfolglosigkeit der christlichen Mission der letzten Jahrhunderte unter nichtchristlichen und doch gebildeten Völkern beweist. Die historischen Fiktionen und logischen Widersprüche der Christologie und christlichen Soteriologie bilden gegenwärtig ein mindestens ebenso großes Hindernis für die weitere Propaganda des Christentums, wie die Widersinnigkeiten des jüdischen Gesetzes sie von jeher für die Propaganda des Judentums gebildet haben. Wie vor achtzehnhundert Jahren die hellenische Kulturwelt bereit war, den jüdischen Monotheismus anzunehmen, sobald er ihnen nur von der unerträglichen Zugabe des Gesetzes abgelöst dargeboten wurde, ebenso würden heute die Kulturvölker Ostasiens bereit sein, den christlichen Monotheismus anzunehmen, sobald er nur von der unerträglichen Zugabe der Christologie befreit würde. Wie aber damals die Ablösung des jüdischen Monotheismus vom Gesetz ohne Zerstörung des religiösen Gehaltes unmöglich war, wenn nicht zugleich für das aufgehobene Gesetz ein religiös wertvollerer Ersatz geschaffen wurde, so ist auch heute die Befreiung des

Digitized by Google

christlicher Monotheismus von der Christologie ohne Zerstörung des ganzen religiösen Gehaltes unmöglich, wenn nicht für die ausgeschiedene Christologie zugleich ein religiös wertvollerer Ersatz geschaffen wird. Wie damals die schammaitischen Pharisäer im Rechte waren und leichtes Spiel hatten gegen alle Bestrebungen, welche darauf abzielten, für ein Judentum laxerer Observanz unter den Heiden Propaganda zu machen, so sind heute die Orthodoxen im Rechte und haben leichtes Spiel gegen alle abschwächende Liberalisierungen des Christentums, die nur zu zerstören, aber nicht aufzubauen verstehen. Das Christentum steht und fällt mit dem persönlichen Glaubens- und Liebesverhältnis zu Christus, welches nur zu haben ist, wenn das religiöse Bewußtsein die ihm inhärierenden und von ihm unabtrennbaren historischen Fiktionen und logischen Widersprüche entweder nicht bemerkt, oder geduldig mit in den Kauf nimmt.

Der sachliche Fehler in rein religiöser Hinsicht, welcher bei dem Gründer der Christusreligion dem fundamentalen Verhältnis zu Christus anhaftet, liegt ganz allein darin, daß dasselbe in dogmatischer, ethischer, kultischer und mystischer Beziehung in die Stelle des religiösen Verhältnisses überhaupt einrückt, also sein Objekt (der Christus) an die Stelle des Objekts des religiösen Verhältnisses setzt, ohne ihn doch essentiell über die menschliche Sphäre zu erheben und zum wahren alleinigen Gott des christlichen Monotheismus zu proklamieren. Historische Fiktionen und logische Widersprüche konnten für die Zeit, für welche Paulus seine neue Religion schuf, gar nicht in Betracht kommen, und würden hier gar nicht zum Gegenstand der Erörterung gemacht sein, wenn in ihnen nicht zugleich der provisorische Charakter des Christentums als einer über sich hinausweisenden Übergangsstufe der religiösen Entwickelung erkennbar würde; aber von entscheidender Bedeutung auch schon für die Zeit der Gründung war der religiöse Widerspruch, neben und trotz des bereits erreichten monotheistischen Universalgottes einen Menschen — und wäre es auch der auferstandene, pneumatisch verklärte Messias — zum wesentlichen, zentralen Objekt des religiösen Verhältnisses zu machen.

Dieser religiöse Widerspruch erforderte gebieterisch seine Überwindung durch eine Modifikation der paulinischen Christusreligion. Entweder blieb das Glaubens- und Liebesverhältnis zu Christus der Kern der neuen Religion, — dann mußte aber auch das Objekt desselben in die Stelle Gottes einrücken; oder der Messias Jesus blieb ein bloß fürbittender Mensch, wenn auch ein

Digitized by Google

heiliger, oder gar der einzige Heilige des jungen Christentums, — dann mußte das Verhältnis zu ihm zur bloßen Vorstufe herabgesetzt und das Wesen des religiösen Verhältnisses als unmittelbare Gotteskindschaft ausgeführt und durchgebildet werden. Wäre die letztere, arianische Richtung zum Siege gelangt, so hätte aus dem Christentum nie etwas anderes als eine neue Gesetzesreligion nach Art des Islam werden können, und Jesus der Christ hätte sich etwa mit der Stellung des Mohammed im Islam begnügen müssen, d. h. das Wesentliche und Neue der christlichen Erlösungsreligion wäre dabei zugrunde gegangen. Deshalb folgte schon die paulinische Schule einem richtigen Gefühl, als sie Christus über die menschliche Sphäre mehr und mehr zu erhöhen trachtete; das persönliche Verhältnis zu Christus war ja wesentlich bedingt durch die Auffassung seiner Stellung als persönlicher Erlöser, und wir haben bereits oben gesehen, wie die Soteriologie folgerichtig von der paulinischen zur kirchlichen Christologie hindrängte. Das Johannesevangelium ist noch schwankend in seiner Tendenz, und sucht den religiösen Widerspruch des Paulinismus dadurch auszugleichen, daß es zwar einerseits nach dem Vorgang der paulinischen Schule Christus zum Untergott erhöht, aber auch andererseits das Verhältnis der durch Christus vermittelten Gotteskindschaft selbständig ausführt und durchbildet; aber wie die johanneische Logoslehre sich nur als Stufe in der Entwickelung des menschlichen Messias zur zweiten Person der Gottheit erwies, so kam auch die johanneische Durchführung des Gotteskindschaftsverhältnisses schließlich nur der Vertiefung des Verhältnisses zu Christus zugute, sobald die Erhöhung des letzteren zum wahren Gott durchgeführt war. Die zentrale Stellung, welche das Glaubens- und Liebesverhältnis zu Christus von Anfang an in der Christusreligion okkupiert hatte, konnte konsequenterweise zu keinem anderen Endergebnis führen als zur Vergottung seines Gegenstandes, und die parallele Entwickelung der Gottheit Christi aus der Soteriologie konnte nur dazu dienen, dieser natürlichen Tendenz des jungen Christentums Vorschub zu leisten, ebenso wie sie selbst durch jene bestärkt wurde. Wenn die immanente Logik dieser geschichtlichen Entwickelung schon vor der vollständigen Ausbildung der Kirchenlehre stark genug war, die arianischen Bestrebungen, welche auf einer Verkennung des Wesens des Christentums beruhten, niederzuhalten und zu überwinden, so dürfte der moderne Arianismus des liberalen Protestantismus noch weniger Chancen haben, welcher nachträglich den Versuch machte, das

Digitized by Google

Christentum zu einer bloßen Gesetzesreligion gleich dem Islam oder Reformjudentum zu degradieren.[1])

Der dem Christentum bei seiner Gründung durch Paulus noch anhaftende religiöse Widerspruch ist also durch die kirchliche Christologie beseitigt und auf bloß logische Widersprüche und historische Fiktionen zurückgeführt worden, welche dem religiösen Bewußtsein als solchem keinen Anstoß mehr geben. Aber es haftete der paulinischen Christusreligion noch eine zweite Schwierigkeit an, welche ebenfalls der Überwindung bedurfte; Paulus selbst hat diese Schwierigkeit bereits gefühlt und zu ihrer Überwindung die Wege gewiesen, aber die spätere Entwickelung des Christentums war in diesem zweiten Punkte deshalb nicht in der Lage, die Überwindung auf dem von Paulus gewiesenen Wege abschließend durchzuführen, weil eine solche Durchführung den Kern der christlichen Erlösungsreligion zerstört und das religiöse Bewußtsein zu einer ganz neuen Stufe der Entwickelung hinübergeführt hätte. Den ersten religiösen Widerspruch konnte die Christologie lösen, weil sie auf der einmal eingenommenen Stufe der heterosoterischen Christusreligion lösbar war; die zweite (im nächsten Abschnitt zu behandelnde) Schwierigkeit konnte die Kirchenlehre nicht lösen, weil sie auf der einmal eingenommenen Stufe unlösbar ist, weil sie die Aporie bildet, welche das christliche Religionssystem über sich selbst hinausdrängt. In ihr ist also der Punkt zu suchen, von dem aus das Christentum imstande wäre, zu einer neuen und höheren Stufe des religiösen Bewußtseins fortzuschreiten, und die Anläufe zu einem solchen Fortschritt sind bereits in dem spekulativen Protestantismus der Gegenwart gegeben.[2])

b) Die Religion des Sohnes und die Religion des Geistes

Christus wäre vergeblich gestorben, wenn nicht in dem an ihn Glaubenden ein neues religiös-sittliches Leben gesetzt würde, zu welchem der Mensch als solcher seiner Natur nach unfähig ist, — wenn nicht dem Menschen ein neues religiös-sittliches Prinzip eingepflanzt würde, welches eben in der mystischen Einheit mit Christus bestehen soll. Der Mensch darf nicht hoffen, den selig machen-

[1]) Vgl. meine Schrift: „Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft", 3. Aufl. Abschn. VI—VII.

[2]) Vgl. meine Schrift: „Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie" (Berlin 1880), Abschn. II, IV u. V. 2. Aufl. 1888.

Digitized by Google

den Glauben zu haben, wenn er nicht in Christo ist; er kann aber, solange Christus außer ihm ist, nicht in Christo sein, ohne außer sich als menschlicher Persönlichkeit zu sein, was unmöglich ist. Der Mensch kann also nur dann wahrhaft in Christo sein, wenn Christus wahrhaft in ihm ist; dies aber ist, da Christus eine Persönlichkeit ist, wiederum unmöglich, solange Christus bei sich und nicht außer sich ist. Man begreift wohl, wie Christus der Auferstandene sichtbar oder unsichtbar unter mehreren Menschen sein kann, die in seinem Namen versammelt sind, man begreift auch, wie er dem einzelnen sichtbar oder unsichtbar nahe sein kann, aber man begreift schlechterdings nicht, wie er in einem Menschen sein kann, es sei denn, daß er als ungeteilte und ganze Persönlichkeit in diesen Menschen hineinfährt. Der Glaube an Besessenheit durch hineingefahrene Dämonen war offenbar für Paulus der Anknüpfungspunkt für seine Lehre der Einwohnung Christi im Gläubigen; aber dann könnte Christus doch wieder nur in einem einzigen Menschen auf einmal wohnen, nicht in mehreren zugleich. Die „Freiheit in Christo", in welcher Christus den ganzen Menschen in Besitz genommen hat und in ihm denkt und aus ihm handelt, mag immerhin ursprünglich als Besessenheit einer Person durch die andere gemeint gewesen sein; aber diese Auffassung hält nicht Stich, wo es sich um das Verhältnis einer ganzen Gemeinde zu Christo handelt. Bilder, wie das paulinische vom Haupt und den Gliedern eines Leibes[1]) oder das johanneische vom Weinstock und den Reben[2]), dienen zwar zur Veranschaulichung einer organischen Verbindung, aber nicht einer mystischen Einheit, einer wahrhaften Einwohnung; denn weder das Haupt ist den Gliedern, noch der Weinstock ist den Reben immanent, vielmehr bedarf es zur Aktualisierung der organischen Zusammengehörigkeit erst der aus dem Haupt in die Glieder strömenden Nervenkraft, des aus dem Weinstock in die Reben fließenden Rebensaftes. Wie eine abgeschlossene Individualität in mehreren andern zugleich immanent sein, eine geistig-leibliche Persönlichkeit mehreren anderen zugleich einwohnen soll, das ist ein schlechterdings unlösbares, weil dem Begriff der Individualität und Persönlichkeit widersprechendes Problem.

Soll eine Einwohnung in irgend welchem Sinne gerettet werden, so muß von vornherein auf unmittelbare Einwohnung der einen Persönlichkeit als solchen in der andern verzichtet werden,

[1]) 1. Kor. 12, 12—27; 11, 3; vgl. Kol. 1, 18; Eph. 5, 23. [2]) Joh. 15, 1—8.

Digitized by Google

und statt dessen eine indirekte Einwohnung vermittelst einer teilbaren und übertragbaren Substanz der ersteren Persönlichkeit angenommen werden, so daß diese Person nicht als persönliche einheitliche Totalität dem Menschen einwohnt, sondern durch Mitteilung oder Immission einer übertragbaren Portion ihres teilbaren Wesens. In diesem Falle wird also etwas abgegeben, was nicht unentbehrlich für die Konstituierung der Persönlichkeit ist, — denn sonst würde ja diese zerstört; aber doch muß das, was abgegeben wird, von einer Substanz entnommen sein, welche wesentlich für die Konstituierung der Persönlichkeit ist, — denn sonst könnten nicht durch diese Mitteilung die wesentlichen Eigenschaften dieser Persönlichkeit an eine andre übertragen werden. Nun besteht nach der antiken Anthropologie jede menschliche Persönlichkeit aus Geist und Stoff (Fleisch), so zwar, daß der Stoff sich in Blut und Körper differenziert, und durch Einwohnung des Geistes das Blut und der Körper zur lebendigen Seele, beziehungsweise zum lebendigen Leib werden; da es sich aber hier bei Paulus nicht um einen auf Erden lebenden, sondern um einen gestorbenen und verklärt auferstandenen Menschen handelt, dessen Leib (und Blut) nicht mehr sarkisch oder fleischlich, sondern pneumatisch oder geistig (nicht mehr grobstofflich, sondern ätherisch) ist, so ist der Geist hier das Wesen oder die konstituierende Substanz für die ganze geistig-leibliche Persönlichkeit. Soll also Christus mehreren Menschen zugleich einwohnen, so ist dies nur dadurch möglich, daß er von der ihn konstituierenden geistigen Substanz so viel an dieselben verteilt, als er ohne Zerstörung oder Schädigung seiner eigenen Persönlichkeit abgeben kann.

Die Vorstellung ist also die, daß Christus mehr Geist in sich hat, als er zur Konstituierung seiner Persönlichkeit braucht, so daß er in der Lage ist, welchen davon abzugeben; es ist der so abgegebene Geist gleichsam eine ätherische Substanz, welche über die Form der Persönlichkeit Christi überfließt und in die Gläubigen hineinfließt, um nun an Christi Statt in denselben als Prinzip des neuen Lebens zu wohnen und zu wirken. Mit dieser Vorstellung ist aber die persönliche mystische Einheit mit Christo aufgehoben; nicht mehr der persönliche Christus ist das Immanenzprinzip, sondern der über die Form seiner Persönlichkeit überfließende unpersönliche Geist Christi, welcher der Nervenkraft oder dem Rebensaft in den oben angeführten Gleichnissen des tierischen oder pflanzlichen Organismus entspricht. Die Person Christi selbst bleibt dem Gläubigen ein Jenseits, ein Gegenstand zwar der vertrauen-

Digitized by Google

den Hingebung und dankbaren Liebe, aber doch eben damit immer ein Gegenstand der Sehnsucht, nicht des Besitzes; Immanenzprinzip und damit Prinzip des neuen Lebens ist nicht mehr Christus als Person, sondern Christi Geist.

Wir sehen hier denselben Prozeß in bezug auf Christus als Objekt des religiösen Verhältnisses sich wiederholen, der im Judentum in bezug auf Gott sich vollzogen hatte. So lange der Gottesbegriff wesentlich naturalistisch als dynamische Naturmacht gefaßt wurde, war er auch wesentlich immanent im Sinne einer raumüberwindenden dynamischen Durchdringung gedacht und die Transzendenz der Persönlichkeit war nur poetische Anschauungsform, welche keine Fessel für die Vorstellung bildete; sobald die Vergeistigung und Denaturierung desselben bis zur Fixierung der geistigen Persönlichkeit fortgeschritten war, ohne doch eine natürliche Grundlage der Individualität und damit eine gewisse Räumlichkeit und Örtlichkeit fallen zu lassen, entrückte diese Fixierung den individuell abgeschlossenen Gott in eine örtliche Ferne, welche die dynamische Einwirkung durch unmittelbare Berührung und Durchdringung unmöglich zu machen schien und das religiöse Bewußtsein dahin drängte, ein die Immanenz des Göttlichen vermittelndes unpersönliches Agens zur Ergänzung zu fordern und dasselbe unter den Bezeichnungen Geist, Weisheit oder Wort zu entfalten. Indem der Paulinismus die Person Christi zum Objekt des religiösen Verhältnisses und die Einheit mit ihm zur Staffel für die Einheit mit Gott macht, erhebt sich dasselbe Bedürfnis nach einem vermittelnden Agens oder Immanenzprinzip, welches die Einheit mit dem persönlichen Christus (wie vorher mit dem persönlichen Gott) wieder herstellen könne, und hier wie dort ist es der Geist der das religiöse Objekt darstellenden Persönlichkeit, welcher unter verschiedenen Namen zu diesem Zwecke dienen soll. Nun hat freilich die Vorstellung ihr sehr Mißliches, daß eine Persönlichkeit die sie essentiell konstituierende Substanz in einem Maße zur Verfügung haben solle, welches das zu dieser Konstituierung unentbehrliche übersteigt; indessen ist diese Vorstellung bei dem absoluten Gott doch immerhin erträglicher als bei einem Menschen, wie dem paulinischen Christus, und darum trat hier abermals die Forderung an die paulinische Schule heran, diesen Christus über das menschliche Maß zu erhöhen und mit der ganzen unerschöpflichen Fülle der Gottheit[1]), mit der Un-

[1]) Kol. 1, 19; 2, 9.

Digitized by Google

endlichkeit des Geistes auszustatten. Damit schwand dann allerdings die räumliche Beschränktheit und örtliche Entrücktheit und das in ihnen für die unmittelbare Einwirkung und Einwohnung liegende Hindernis; dafür tat sich aber ein neues Hindernis auf in der Gottgleichheit, welche auch dieselbe überweltliche Erhabenheit und unnahbare Heiligkeit bei dem Sohn wie bei dem Vater zu fordern schien.

Außerdem liegt auf der Hand, daß Christus seinen Geist nirgends anders her hat, als von Gott, daß der Geist Christi zuerst Geist Gottes war, ehe er Geist Christi wurde, und daß der Geist Christi nur darum Prinzip des neuen Lebens für den Menschen, dem er einwohnt, werden kann, weil er Geist Gottes ist, und mit dem Durchgang durch die Persönlichkeit Christi nicht aufgehört hat, Geist Gottes zu sein. In der Tat ist nach Paulus der Geist Gottes oder der heilige Geist das konstituierende geistige Prinzip der Persönlichkeit Christi, und das Johannesevangelium braucht nur einen anderen Namen desselben Begriffs, wenn es in dem Logos das konstituierende geistige Prinzip der Persönlichkeit Christi sieht. Der paulinische „Geist" ist noch entschieden unpersönlich, wenngleich sich gelegentlich ein Anflug von rhetorischer Personifikation desselben in den paulinischen Schriften findet[1]); der johanneische Logos schwankt wie der philonische zwischen Persönlichkeit und Unpersönlichkeit, ist aber eben darum noch zur Not als Immanenzprinzip verwendbar, obwohl er mit dem präexistenten Christus identifiziert ist (was von dem paulinischen „Geist" nicht gilt). Als dagegen der dem Vater subordinierte johanneische Logos zur koordinierten zweiten Person der Gottheit herangewachsen war, da hatte die Möglichkeit aufgehört, diese sowohl mit dem paulinischen Messias wie mit dem johanneischen Logos identifizierte zweite Gottheitsperson als Immanenzprinzip zu nehmen, und es mußte die Scheidung zwischen dem gottgleichen persönlichen Logos und dem unpersönlichen Geist streng durchgeführt werden.

Weil einerseits der Geist Christi doch nur Geist Gottes war, also Christus die Erlangung des Gottesgeistes vermitteln sollte, weil andererseits es auch wieder der Vater war, der den Geist Christi in die Herzen ausgoß[2]), und Christus schon nach dem Kolosserbrief ebenso wie Gott selbst die ganze Fülle der Gottheit (d. h. der Gottheitssubstanz, des Geistes) besaß, so war es gleichgültig, ob man die Mitteilung oder Entsendung des Geistes auf

[1]) 1. Kor. 2, 10—11; 12, 11; Röm. 8, 26. [2]) Gal. 4, 6.

Digitized by Google

Gott oder auf Christus bezog; der Geist mußte demnach als etwas „vom Vater und Sohne Ausgehendes“ bestimmt werden. So trat der Geist als etwas Drittes neben die beiden Personen der Gottheit, als das Bindeglied zwischen ihrer persönlichen Transzendenz und dem nach göttlicher Immanenz dürstenden religiösen Gemüt. Wenn im Johannesevangelium der Hinweis auf den vom Tode Christi bis zu seiner Wiederkunft seine Stelle vertretenden Tröster[1]) eine bloß der herrschenden Vorstellung zu Liebe begangene Inkonsequenz gegen die Logoslehre ist[2]), so ist er nach Proklamierung der Gottgleichheit Christi eine zweifellos gebotene Stellungnahme, aber doch wieder eine für das christliche Prinzip sehr gefährliche Auskunft; denn wenn vom Tode Christi bis zu seiner Wiederkunft der Geist an seine Stelle treten sollte, so wäre ja für so lange der Geist und nicht mehr Christus Objekt des religiösen Verhältnisses, d. h. Christus wäre dann durch den heiligen Geist verdrängt ganz ebenso wie vorher Gott durch Christus. Das wäre aber eine für den substantiellen Gehalt des Christentums vernichtende Revolution gewesen; wenn das Christentum Christentum bleiben wollte, mußte es auch für die Zeit zwischen Tod und Wiederkunft Christi bei dem Verhältnis zu Christus als der Hauptsache stehen bleiben, und die Einwohnung des Geistes lediglich als Mittel behandeln, um zu einer, wenn auch vorläufig noch indirekten Einheit mit Christus zu gelangen, allerdings mit dem Zugeständnis, daß die unmittelbare Erfüllung der Sehnsucht nach mystischer Einheit mit den beiden ersten Personen der Gottheit erst vom Vollendungszustand der Gotteskindschaft nach der Wiederkunft Christi zu erwarten sei.

Die Vermeidung der Konsequenzen der Lehre vom Geist wurde begünstigt durch den Umstand, daß der „Geist“ selbst sich im Übergangsstadium von der Unpersönlichkeit zur Persönlichkeit befand, so daß dieselben Schwierigkeiten, welche der vollen Einheit mit Gott und Christus entgegenstanden, sich bei dem Geiste zu wiederholen begannen. Dadurch wurde natürlich die Aussicht auf den einzig möglichen Weg zur vollständigen Lösung des Immanenzproblems verdunkelt und das Beharrungsvermögen der christlichen Überlieferung gegen einen etwaigen Abweg erhöht, welcher doch mit denselben Unvollkommenheiten und Schwierigkeiten behaftet schien, denen man eben entgehen wollte; die Unvollkommen-

[1]) Joh. 14, 16—17 u. 18—19; 14, 26 u. 28; 16, 7 u. 16; 16, 13 u. 14.
[2]) Joh. 15, 26 u. 17, 17: Geist = Wahrheit = Logos. Joh. 16, 7 u. 1. Joh. 2, 1: Geist = Paraklet = Christus.

Digitized by Google

heiten, welche hier wie dort dem Blicke sich zeigten, wurden nun nicht mehr auf die Irrtümlichkeit der Personifikation des göttlichen Wesens in den beiden ersten Personen der Gottheit bezogen, sondern allein der Unvollkommenheit der menschlichen Natur in dem Zwischenzustand bis zur Verklärung zur Last gelegt und die Lösung aller Aporien von der Vollendungszeit erwartet. Daß aber der „Geist" nach Abschluß der Personifikation der Gottheit in Vater und Sohn nun seinerseits ebenfalls nach Personifikation drängte, erklärt sich daraus, daß der „Geist", der ursprünglich ein rein naturalistisches Prinzip gewesen war, trotz aller Versittlichung zum Prinzip des neuen religiösen Lebens doch immer noch ein seminaturalistisches Prinzip geblieben war; der Begriff der Gottheit konnte so lange nicht zu einer rein supranaturalistischen Vergeistigung kommen, als die aus ihm in die Gläubigen überströmende essentielle Substanz nicht völlig denaturiert war. Während Paulus als gebildeter Pharisäer einen rein spiritualistischen Begriff des „Geistes" im Sinne gehabt hatte, war ihm dieser spiritualistische Begriff unwillkürlich nach der naturalistischen Seite hin entstellt worden durch die Konzessionen, welche er den ungebildeten Anschauungen des Judenchristentums gemacht hatte, indem er der hier üblichen Geistesmitteilung durch Taufe und Handauflegung in sein Christentum Einlaß gewährte.

Die Personifizierung des „Geistes" ist also nur als Fortsetzung und letztes Glied in der Denaturierung und Vergeistigung des Gottesbegriffes überhaupt zu betrachten; da man den spiritualistischen Gegensatz der naturalistisch-materiellen Substanz nicht anders als unter dem Bilde der Persönlichkeit zu präzisieren wußte, so erhob man den „Geist" zur dritten Person der Gottheit, um nur keinen Zweifel darüber bestehen zu lassen, daß keines der konstituierenden Prinzipien der Gottheit anders als im Gegensatz gegen allen Naturalismus zu denken sei. Allerdings gewann die Persönlichkeit des „Geistes" nie so feste Umrisse und Gestalt wie die des Vaters und Sohnes, sondern behielt gleich dem philonisch-johanneischen Logos eine mehr an die Unpersönlichkeit angrenzende und in diese verschwimmende Physiognomie. Aber der so erlangte Grad von Persönlichkeit genügte einerseits zur Abwehr alles Naturalismus von der christlichen Gottheit und andererseits zur Abwehr der antichristlichen Gefahr, daß das unpersönliche Immanenzprinzip des „Geistes" zugleich als das absolute Wesen und die alleinige Substanz der Gottheit hätte erkannt werden können, welches deren Persönlichkeit oder Persönlichkeiten selbst

Digitized by Google

erst konstituierte. Umgekehrt hielt die unvollkommene und verschwommene Personifizierung des Geistes im Gegensatz zum Vater und Sohn die Möglichkeit aufrecht, den Geist trotz seiner Personifizierung nach wie vor als Immanenzprinzip gelten zu lassen und zu behandeln, obwohl er eigentlich mit seiner Personifizierung aufgehört hatte, ein solches zu sein.

Man sieht hieraus, daß die Schwierigkeit, wie der persönliche Christus dem Gläubigen immanent sein könne, weder direkt noch indirekt im Christentum wirklich gelöst worden ist, daß und warum der von Paulus angezeigte Weg durch Einschaltung des Geistes als Immanenzprinzip ohne Verlassen der christlichen Basis nicht zu Ende geführt werden konnte, daß er vielmehr umgebogen und zu derselben Schwierigkeit, von der er ausging, zurückgebogen werden mußte, wenn das christliche Grundprinzip gerettet werden sollte. Die von Paulus versuchte Lösung der Schwierigkeit durch den Geist ist seit der Personifikation des Geistes zu einer bloßen Scheinlösung degradiert, welche das in der Christologie zutage liegende Problem verhüllt und vertuscht, und darum an sich ebenso wertlos und irreleitend wie wegen dieser irreführenden schillernden Beschaffenheit unentbehrlich für das System der christlichen Religion ist.

Als der Monotheismus in der persönlichen Vergeistigung Gottes so weit vorgeschritten war, daß die natürliche Immanenz Gottes durch die Transzendenz seiner geistigen Persönlichkeit verdrängt war, als sich infolgedessen das Bedürfnis eingestellt hatte, die durch diese Transzendenz mitgesetzte unendliche Entfernung zwischen Gott und Mensch zu überbrücken, die Entfremdung zwischen beiden durch ein vermittelndes Prinzip aufzuheben, da hatte zunächst Christus der Mittler zwischen Mensch und Gott sein sollen. Als aber die Mittlerschaft Christi näher durchgebildet war, da zeigte sich, daß hier dieselbe Schwierigkeit noch einmal zu überwinden war: als Persönlichkeit stand Christus der menschlichen Persönlichkeit transzendent gegenüber, als zweite Person der Gottheit war er ihr sogar in dieselbe unendliche Ferne entrückt wie die erste. Der Mensch brauchte nun ebenso ein vermittelndes Band zwischen sich und Christus wie vorher zwischen sich und Gott, und man griff nun auf den Geist zurück, der schon im Judentum als Bindeglied zwischen Mensch und Gott gedient hatte, bevor man darauf gekommen war, den Messias zum persönlichen Mittler umzubilden. Mit anderen Worten: ein persönlicher Gott bedarf eines Mittlers, und wenn man den Mittler persönlich setzt,

Digitized by Google

so bedarf dieser wieder eines Mittlers und so fort bis ins Unendliche; so lange der Geist als unpersönliches Prinzip angenommen wurde, genügte er der Aufgabe der Vermittelung zwischen Menschen und Gott, oder dem Menschen und Christus, — sobald er aber selbst personifiziert wurde, genügte er nicht mehr und die Kirche als Gemeinde der (lebenden und verstorbenen) Heiligen trat in die Vermittelung ein. Da aber jedes einzelne dieser die „Kirche" konstituierenden Vermittelungsglieder — wie die Jungfrau Maria, die Heiligen, die Kirchenoberen usw. — selbst wieder Person war, so verlief diese Kette ins Unendliche und bekundete grade dadurch ihre Wertlosigkeit; wenn doch jeder subalterne Mittler wieder ein neues vermittelndes Bindeglied brauchte und so mit dem Mangel der Unzulänglichkeit für sich behaftet war, so lohnte es in der Tat nicht, um dieser Unzulänglichkeit willen von Christus zu anderen Vermittelungsgliedern weiter zu gehen.

Da Christus doch einmal der einzige und alleinige Erlöser war, so konnte er auch mit einem kühnen Griff allen weiteren Vermittlern gegenüber als der einzige und alleinige Mittler proklamiert werden, sobald man nur den Mut hatte, die aller persönlichen Mittlerschaft ein für allemal anhaftende Unzulänglichkeit der Transzendenz als unabwendlich in den Kauf zu nehmen und lediglich dem unvollkommenen Zustande des irdischen Daseins zur Last zu legen. Diesen Mut hatte die Reformation und trat dadurch dem Urchristentum viel näher, als die demselben allmählich entfremdete katholische Kirche; Christus wurde wieder zum alleinigen Zentrum und Angelpunkt des christlich-religiösen Bewußtseins, gleichviel ob — wie in der altprotestantischen Orthodoxie — die Objektivität seines Erlösungswerkes als dogmatischer Gegenstand des fürwahrhaltenden Glaubens, oder ob — wie im Pietismus — die Subjektivität des gefühlsmäßigen Glaubensverhältnisses in den Vordergrund trat. Allerdings büßte der Heilige Geist dabei die im ausgebildeten Katholizismus gespielte, mehr untergeordnete Rolle als Hilfsprinzip der Vermittelung nicht gänzlich ein, aber die Hauptsache wurde nun wieder die *unio mystica*, die direkte Besitznahme des Gläubigen durch den persönlichen Christus, welche aus psychologischen Gesichtspunkten in der Tat nur als magisch-dämonische Besessenheit bezeichnet werden kann.[1])

[1]) Die magisch-dämonische Besessenheit des Gläubigen durch den persönlichen Christus (d. h. durch dessen geistig-leibliche Persönlichkeit) spiegelt sich in der orthodoxen Abendmahlslehre folgerichtig ab: im Sinne eines plumpen supranaturalistischen Materialismus wird hier diese Besessenheit

Digitized by Google

Die vorangeschickte geschichtliche Entwickelung stellt die Bedeutung der Trinität im Christentum oder den Sinn des trinitarischen Gottesbegriffes klar. Den Begriff des Gott-Vaters hat das Christentum als bereits völlig durchgebildeten vom Judentum übernommen, und hat ihm keinen Strich hinzugefügt, abgesehen von den innertrinitarischen Beziehungen zum Sohne; den Gott-Sohn hat es selbständig entwickelt aus der Verschmelzung der jüdischen Begriffe des Messias und des Memra-Logos, deren Produkt es zur Gottgleichheit erhob; den Gott-Geist fand es vor als immanentes Vermittelungsprinzip zwischen Mensch und Gott-Vater, erweiterte ihn zum immanenten Vermittelungsprinzip zwischen Mensch und Gott-Sohn, und wußte ihn schließlich nicht anders zu denaturieren als durch eine Personifikation, die allerdings zu undeutlich blieb, um ihn völlig aus der Rolle des Immanenzprinzipes zu verdrängen. So repräsentiert Gott-Vater den ewigen Fortbestand der Transzendenz des Absoluten, Gott-Geist die mit dieser absoluten Transzendenz wesenhaft verbundene absolute Immanenz, und Gott-Sohn repräsentiert einerseits nach seiner göttlichen Natur die wesenhafte Verknüpfung von Transzendenz und Immanenz, und andererseits nach der Einheit seiner göttlichen und menschlichen Natur die Inkarnation, d. h. die konkrete Realisation der göttlichen Immanenz in einer menschlichen Persönlichkeit. Gott-Vater stellt innerhalb der Trinität die Vergangenheit des Christentums, d. h. das Judentum dar, Gott-Sohn seine Gegenwart, die spezifische Aktualität des Göttlichen im christlich-religiösen Bewußtsein, Gott-Geist seine Zukunft, nämlich das im Judentum seminaturalistisch gebliebene und im Christentum zwar denaturierte, aber damit auch zugleich zugunsten des Gott-Sohnes depotenzierte Immanenzprinzip. Die Trinität ist der Zusammenschluß der theistischen jüdischen Vergangenheit mit der konkretmonistischen Zukunft vermittelst der christlichen Gegenwart; hierin liegt ihre Schwäche wie ihre Stärke: ihre Schwäche als begriffliche Position und ihre Stärke als historische Position. Die christliche Trinität ist somit die in sich widerspruchsvolle, aber geschichtlich unentbehrliche Übergangsstufe vom Theismus zum konkreten Monismus; diese Aufgabe erfüllt sie in der denkbar vollkommensten

durch die Magie einer realistischen Theophagie vermittelt gedacht Ob die Umwandlung des Brotes in den Leib Christi schon in der Hand des Priesters oder erst im physiologischen Assimilationsprozeß des Gläubigen erfolgt, ist für die Sache völlig irrelevant; diese katholisch-lutherische Differenz ist jedenfalls viel geringer als die lutherisch-reformierte.

Digitized by Google

Gestalt, was nicht hindert, daß sie an der widerspruchsvollen Aufgabe, unvereinbare Gegensätze historisch zu vermitteln und begrifflich zusammenzuschließen, scheitert.

Die rationalistische Kritik hat die Trinität stets zu einem Hauptziel ihrer Angriffe genommen, aber sie hat die Widersprüche derselben an ganz verkehrten Stellen gesucht. Daß Transzendenz und Immanenz im Absoluten vereinigt sind, ist so wenig widerspruchsvoll, daß es vielmehr heute als selbstverständlich für jeden an philosophisches Denken Gewöhnten gelten sollte; daß ferner die Immanenz des Absoluten sich in einer Durchdringung der tierisch-menschlichen Natur mit göttlichem Geiste, in der Verschmelzung von Natur und Geist zur realen Einheit einer konkreten Persönlichkeit äußert, kann ebensowenig als Widerspruch denunziert werden, wenn auch die Form, in welcher die kirchliche Christologie den Prototyp dieser Einheit schildert, an den Widersprüchen laboriert, die ihr von ihrem Ursprung, der christlichen Soteriologie, her anhaften. Am allerschwächsten endlich sind die formalen Einwendungen, welche sich darauf etwas zugute tun, zu betonen, daß eins nicht drei und drei nicht eins sein könne; solch oberflächlichem Gerede gegenüber hat die christliche Apologetik leichtes Spiel, indem sie nur auf die Definitionen der Logik hinzuweisen braucht, nach welchen ein Widerspruch nur da eintritt, wo demselben grammatikalischen Subjekt dasselbe in derselben Beziehung zugleich zugesprochen und abgesprochen wird. So wenig es ein Widerspruch ist, daß ein Dreieck drei Seiten hat, so wenig ist es einer, daß der eine Gott dem Weltprozeß drei Seiten zukehrt, daß die eine Gottheit drei πρόσωπα oder *personas* (d. h. Antlitze oder Masken) hat, oder, mit anderen Worten, daß sie, wie ein antiker Schauspieler, in demselben Stück drei Rollen spielt. Der mittelalterliche Begriff *persona* war noch weit entfernt von unserem heutigen Begriff der geistigen Persönlichkeit, mit welchem wir vor allem den Begriff einer abgeschlossenen Bewußtseinssphäre und eines individuellen Selbstbewußtseins verknüpfen, und man ist durchaus nicht berechtigt, aus den *tribus personis* der kirchlichen Dogmatik drei göttliche Selbstbewußtseine abzuleiten. Aber grade mit der Umbildung des Personbegriffes von der supranaturalistisch-morphologischen Individualität zur selbstbewußten geistigen Persönlichkeit beginnen erst die Schwierigkeiten der Trinitätslehre, die deshalb dem Mittelalter und selbst den Reformatoren noch gar nicht recht zum Bewußtsein kommen konnten.

Digitized by Google

Gehen wir nämlich auf die geschichtliche Entwickelung des trinitarischen Gottesbegriffes als auf die einzig zulässige Quelle der Begriffsbestimmung zurück, so zeigt sich, daß allerdings, wenn einmal die Frage aufgeworfen wird, ob drei selbstbewußte Persönlichkeiten in der Gottheit gegeben seien oder eine, diese Frage nur zugunsten der Dreiheit entschieden werden kann. Denn Gott-Vater besaß seine selbstbewußte Persönlichkeit schon vor Beginn der christlichen Entwickelung, Gott-Sohn besitzt unabhängig von der des Vaters die menschliche Persönlichkeit des (präexistenten) Messias, welche bei der Erhöhung zur gottmenschlichen Persönlichkeit keineswegs seine Geschiedenheit von der des Vaters verliert, da sonst der Vater selbst fleischgeworden wäre, was als entschiedene Ketzerei verworfen ist. Ob Gott-Geist eine eigene von Vater und Sohn verschiedene selbstbewußte Persönlichkeit besitze, könnte noch am ehesten zweifelhaft scheinen; aber auch diese Frage muß mit Bestimmtheit bejaht werden. Denn erstens steht dieser Bejahung die Analogie zur Seite, daß Vater und Sohn verschiedene selbstbewußte Persönlichkeiten sind, mithin die dritte Person wohl mit gleichem Maße gemessen werden muß wie die beiden ersten; zweitens wäre es unverständlich, weshalb der Geist, der am längsten seine Unpersönlichkeit bewahrt hatte, schließlich doch noch zur Persönlichkeit erhoben wurde, wenn damit nicht eine von der Persönlichkeit des Vaters und des Sohnes verschiedene dritte Persönlichkeit gesetzt werden sollte; drittens endlich würde bei der Zweiheit der Selbstbewußtseine von Vater und Sohn eine unlösbare Schwierigkeit durch die Frage entstehen, welchem der beiden Selbstbewußtseine die ohne selbständiges Selbstbewußtsein gedachte dritte Person der Gottheit affiliiert werden sollte, oder wie sie gar ohne Zerreißung ihrer Persönlichkeit beiden zugleich affiliiert werden sollte.

Es ist also entschieden festzuhalten, daß der trinitarische Gottesbegriff die Durchbildung der drei Personen zu drei selbstbewußten geistigen Persönlichkeiten erfordert, sobald überhaupt der Personbegriff diese Vertiefung nach der geistigen Seite hin erfährt; mit anderen Worten: es ist unwahr, daß das Christentum einen persönlichen Gott lehrt, da es vielmehr einen dreipersönlichen lehrt. Der rationalistische Theismus, der aus philosophischen Gründen seinen Gott als eine selbstbewußte Persönlichkeit ansieht, hat bereits, gleichviel ob mit oder ohne Wissen, mit dem Christentum gebrochen; denn es ist ein Widerspruch, daß eine Persönlichkeit zugleich drei Persönlichkeiten, eine Person zugleich

Digitized by Google

drei Personen sein solle. Diesen Widerspruch meinen die Rationalisten, wenn sie über die Gleichsetzung von drei und eins spotten; aber diesen Widerspruch begeht das Christentum gar nicht, sondern sie sind es erst, die ihm denselben unterstellen, weil ihnen die Möglichkeit gar nicht einfällt, daß der *unus deus* des Christentums nicht in ihrem Sinne ein persönlicher Gott, sondern eine an und für sich unpersönliche, erst in Vater, Sohn und Geist Person annehmende Gottheit sein könnte. Versteht man unter „Gott" nur einen persönlichen Gott, dann hat das Christentum nicht einen, sondern drei „Götter"; da dies aber vom Christentum ausdrücklich abgelehnt wird, so bleibt nur übrig, unter „Gott" im christlichen Sinne die Gottheit, d. h. das an und für sich unpersönliche Wesen der Gottheit zu verstehen, welches sich erst in Vater, Sohn und Geist personifiziert. Wer da annimmt, daß der *unus deus* zwar Selbstbewußtsein, aber nur ein Selbstbewußtsein (nicht drei) habe, der ist gänzlich außerstande, die geschichtliche Genesis der drei christlichen Gottheitspersonen und die ihnen aus dieser Entstehung von Rechts wegen zukommende Bedeutung zu respektieren und zu konservieren; er kann konsequenterweise nur beim Modalismus und Unitarismus enden, innerhalb dessen die Verschiedenheit der Personen zur bloßen Verschiedenheit dreier Funktionen des einen Gottes herabgesetzt ist.[1]) Wer hingegen den vertieften modernen Persönlichkeitsbegriff, auf welchen die drei Personen der Gottheit ein historisches Recht haben, ihnen zugesteht, der leugnet damit eine einheitliche Persönlichkeit und ein einheitliches Selbstbewußtsein der Gottheit, d. h. er ist den terminologischen Verwahrungen der Dogmatik zum Trotz nach unseren Begriffen ein Bekenner des Tritheismus, natürlich im Sinne eines tritheistischen Henotheismus.

Der tritheistische Henotheismus des Christentums ist seiner geschichtlichen Entstehung nach als eine unwillkürliche Reaktion des polytheistischen Henotheismus der arischen Völker gegen den abstrakten Monotheismus der semitischen Juden zu betrachten. Die Arier nahmen den von dem jüdischen Stamm entwickelten Monotheismus in der von Paulus vom Gesetz abgelösten Gestalt

[1]) In dieser Sphäre bewegen sich fast alle Versuche, die Trinität durch Beispiele aus andern Gebieten zu veranschaulichen, oder sie durch psychologische Parallelen und Analogien annehmbarer zu machen; sie zerstören sämtlich das, was sie konservieren möchten, indem sie die personelle Differenz zu einer bloß funktionellen oder modalen abschwächen, sie liefern also ihr Wasser nur auf die Mühle einen antichristliches unitarischen Theismus.

Digitized by Google

zwar an und erhoben sich dadurch vom religiösen Naturalismus zum Supranaturalismus; aber sie modelten diesen Monotheismus unwillkürlich nach ihren henotheistischen Gewohnheiten und Bedürfnissen, nur daß einerseits nach außen hin der Monotheismus in ganzer Intoleranz aufrecht erhalten wurde, und nach innen die henotheistische Vervielfältigung nun nicht mehr wie früher in der naturalistischen, sondern in der supranaturalistischen Sphäre sich bewegte. Diese innere Mannigfaltigkeit des, von außen gesehen, monotheistischen Gottesbegriffs im Christentum, welche heute den Hauptanstoß für die rationalistische Kritik bildet, sie grade war es, welche den supranaturalistischen Monotheismus den arischen Völkerschaften vertraut und annehmbar machte; ohne sie wäre das Christentum schwerlich Reichsreligion des oströmischen Reiches geworden, hätte es schwerlich die keltischen, germanischen und slavischen Völkerschaften erobert. Allerdings war es die nämliche henotheistische Durchbildung, welche das Christentum den bei einem einfacheren Glauben stehen gebliebenen Südsemiten unannehmbar machte, welches die abstrakt monotheistische Reaktion des Islams hervorrief und den raschen Siegeslauf des letzteren in den überwiegend semitischen Teilen Westasiens begünstigend mitbedingte.

Faßt man die Trinität aus dem Gesichtspunkt des Henotheismus auf, so ist es gleichgültig, ob ich mich mit meinem Gebet an Vater, Sohn oder Geist wende, ob ich diesen oder jenen als Objekt des religiösen Verhältnisses in meinem Bewußtsein habe, und ebenso gleichgültig, ob ich im nächsten Augenblick den einen mit dem andern vertausche. Jeder der drei vertritt nach außen, also auch im Verhältnis zum Menschen, die ganze ungeteilte Fülle der Gottheit, enthält in sich das ganze Wesen, die gesamte Substanz und die gesamten ungeteilten Funktionen derselben; dieses henotheistische Verhältnis findet seine dogmatische Anerkennung in dem Satz der Kirchenlehre, daß nur die *opera ad intra*[1]) verschieden, die *opera ad extra* aber den drei Personen der Gottheit gemeinsam sind, und es ist lediglich eine geschichtlich zu er-

[1]) Der Vater zeugt den Sohn und haucht den Geist aus, der Sohn wird vom Vater gezeugt und haucht den Geist aus, der Geist wird vom Vater und Sohn ausgehaucht; es ist charakteristisch, daß diese einzigen angebbaren Unterschiede der drei trinitarischen Personen nur durch den Rückfall in ungeistigen Naturalismus erkauft werden konnten, nämlich durch Berufung auf die organischen und unorganischen Grundverhältnisse der Naturreligion (Zeugung und Emanation).

Digitized by Google

klärende Inkonsequenz gegen dieses grundlegende Dogma der Trinitätslehre, wenn einzelne Werke oder Funktionen dann doch wieder mit Vorliebe einzelnen Personen der Gottheit zugeschrieben werden, z. B. die Schöpfung dem Vater, die Erlösung dem Sohne und die Heiligung dem Geist. In der Durchführung des christlichen Systems halten denn auch diese Spezialfunktionen nirgends Stich und werden dadurch tatsächlich widerrufen, daß die nämlichen Funktionen bei anderer Gelegenheit auch wieder den beiden anderen Personen zugeschrieben werden. So wird z. B. die Schöpfung ebenso vom Sohn (Wort) und vom Geist[1]) wie vom Vater ausgesagt, und alle heiligenden Funktionen des Geistes kommen ganz ebenso dem auferstandenen Christus in Ausübung seines *munus regium* und dem Vater als Subjekt der Gnadenwirkungen zu[2]), so daß alle Stufen des subjektiven Heilsprozesses ohne Ausnahme bald auf diese, bald auf jene Person der Gottheit bezogen werden können.

Eine Ausnahme[3]) macht nur das eigentliche objektive Erlösungswerk, insofern dieses nicht von Gott als solchem, sondern nur von dem inkarnierten Gott oder dem Gottmenschen vollzogen werden konnte; da tritt dann Christus in seine zentrale Bedeutung, insofern er derjenige ist, durch welchen der ewige Heilsratschluß des dreipersönlichen Gottes sich geschichtlich verwirklicht. Dies ist der Grund, daß der Gott-Sohn im Christentum wohl den Gott-Vater und Gott-Geist ausreichend ersetzen kann, aber nicht umgekehrt, und darum ist das Christentum recht eigentlich die Religion des Sohnes im Gegensatz zum Judentum als der Religion des Vaters. Sollte der Trinitarismus des Christentums gestützt auf die religiöse Äquivalenz und Vertauschbarkeit der drei Personen auf einen Unitarismus zurückgeführt werden, ohne das spezifisch Christliche des ersteren zu tilgen, so wäre das nicht auf dem Wege der Restitution des Vaters zum Alleingott, oder auf dem der Erhöhung des Geistes zum Alleingott, sondern nur auf dem Wege der Installation des Sohnes zum Alleingott möglich, also

---

[1]) Mit Bezugnahme auf Ps. 33, 6 und Hiob 33, 4.

[2]) Von Geist erfüllt sein oder unter dem Gesetz des Geistes stehen ist ununterschieden einerseits von dem Sein in Christo oder dem Christum-in-sich-haben und andererseits von dem Stehen unter der Gnade (Röm. 6, 14—15.)

[3]) Die Fürbitte beim Vater, welche bald dem Sohne, bald dem Geiste (Röm. 8, 26) zugeschrieben wird, bleibt hier unerwähnt, weil sie überhaupt nichts weiter ist als ein aus dem vortrinitarischen Urchristentum inkonsequenterweise stehengebliebener Rest.

Digitized by Google

durch eine absolute Identifikation von Vater und Sohn, welche den Vater im Sohne, nicht den Sohn im Vater aufgehen läßt; denn der Gott-Sohn ist das einzige spezifisch-christliche Objekt des religiösen Bewußtseins. Das Christentum sowohl in katholischer wie in protestantischer Gestalt, soweit es sich zugleich einer streng orthodoxen und einer eminent praktisch religiösen Haltung befleißigte, hat stets eine solche Stellung behauptet, als ob Christus der alleinige Gott wäre, und hat den Vater und den Geist nur theoretisch als fünftes Rad am Wagen nebenher laufen lassen; man kann sagen, daß die Darstellung und Handhabung der christlichen Religion um so spezifisch-christlicher genannt werden darf, je mehr alle religiös-wesentlichen Momente allein auf Christus bezogen werden und je weniger praktische Berücksichtigung dem Vater und dem Geist zuteil wird.

Fragen wir nun, welches denn der religiöse Fortschritt des trinitarischen christlichen Gottesbegriffes über den unitarischen jüdischen sei, so müssen wir sagen: es ist erstens die denaturierende Ausbildung des jüdischen Immanenzprinzips des Geistes zum wahrhaft geistigen Prinzip eines neuen religiös-sittlichen Lebens und zweitens die Ausbildung des jüdischen Gottessohnschaftsbegriffes zur religiösen Idee der Gottmenschheit, welche dem abstrakten Monotheismus gänzlich fehlt und wegen der Transzendenz seines Gottesbegriffes fehlen muß. Das Judentum besaß zwar das Immanenzprinzip des Geistes, aber es hatte dasselbe noch nicht für sein religiöses System zu verwerten gewußt; die Weisheits- und Logoslehre waren abstrakte Theoreme exklusiver spekulativer Kreise geblieben, und die alttestamentliche Lehre vom Geist hatte nicht bloß ihren seminaturalistischen Anstrich behalten, sondern es war auch ihre allgemeinere religiöse Verwertung der künftigen Vollendungszeit vorbehalten worden. Die Ausscheidung aller dieser Formen des Immanenzprinzips aus dem nachchristlichen Judentum beweist, wie wenig dieselben organische Glieder oder unentbehrliche Bestandteile des Systems darstellten. Infolge dieses Mangels eines praktisch angeeigneten Immanenzprinzips war der Begriff des vollkommenen religiösen Verhältnisses oder der Gotteskindschaft im Judentum gänzlich in dem patriarchalischen Liebesverhältnis des himmlischen Vaters und der Menschenkinder stecken geblieben, ohne jeden Anlauf zu einer mystischen Vertiefung, ohne jede Ahnung von der Möglichkeit einer Wesenseinheit. Das Christentum hingegen bildete mit Hilfe des Immanenzprinzips des Geistes das Verhältnis der Gottessohnschaft zur Wesenseinheit

Digitized by Google

der Gottheit mit dem Menschen, zu der konkreten Verschmelzung der göttlichen und menschlichen Wesenheit zur einheitlichen Persönlichkeit aus absolutem Geist und natürlichem Menschen fort, allerdings zunächst prototypisch in dem einen Gottmenschen Christus, der aber doch wiederum nicht einziges Exemplar seiner Gattung bleiben soll. Christus zeigt nur als eine schon jetzt in idealer Vollendung bestehende Realität, was aus dem Christen in vollkommener Weise erst dann werden soll, wenn er wie Christus auferstanden sein wird; er zeigt aber zugleich, was der Christ annähernd schon jetzt hienieden werden soll und werden kann, wenn er Christum im Glauben angezogen hat, — nämlich selbst Christus, d. h. hier: Gottmensch.

Der christliche Gottesbegriff unterscheidet sich also dadurch vom jüdischen, daß er erstens das Immanenzprinzip des Geistes als gleichberechtigtes Moment neben dem der Transzendenz des Vaters in den Gottesbegriff aufnimmt und für den Menschen zum praktischen Prinzip des religiös-sittlichen Lebens macht, und daß er zweitens die Immanenz der Gottheit im Menschen zum Begriff der religiösen Gottmenschheit durchbildet und dieses in Christo als existierend hingestellte Ideal zu einem approximativ schon hier für jeden Gläubigen erreichbaren Ziele macht. Dieser zwiefache Fortschritt über das Judentum hinaus ist gar nicht zu überschätzen, er ist von gradezu unendlicher Tragweite, und gegen die Größe seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung verschwindet es, daß er vom Christentum nur in den widerspruchsvollen Formen der kirchlichen Trinitätslehre und Christologie vollzogen werden konnte. Jeder Versuch einer Umgestaltung des Christentums, welcher diesen wesentlichen positiven Fortschritt des Christentums über das Judentum hinaus wieder preisgibt oder beeinträchtigt und ganz oder teilweise zum abstrakten Monotheismus des Judentums zurückkehrt, ist ein religiöser Rückschritt, ist eine im schlimmsten Sinne reaktionäre Bewegung, mag er sich mit seinem rationalistischen Liberalismus noch so sehr brüsten (wie der liberale Protestantismus).

Eine ganz andere Frage aber ist es, ob, nachdem einmal der positiv wertvolle Fortschritt des Christentums über das Judentum hinaus in seiner Bedeutung erkannt und von den widerspruchsvollen Vorstellungsformen seiner zufälligen geschichtlichen Verwirklichung geschieden ist, ob dann um des wertvollen Inhalts willen die widerspruchsvolle und nur zum Teil angemessene, zum Teil aber sachlich unangemessene Form noch zu konservieren sei,

Digitized by Google

weil mit Zertrümmerung und Abstreifung dieser Form das geschichtliche Christentum selbst zertrümmert und abgestreift werde. Hier scheiden sich die Wege eines unberechtigten Konservatismus von dem wahrhaft konservativen Entwickelungsfortschritt, der eben durch die rechtzeitige Preisgebung der obsolet gewordenen Form den positiv wertvollen Inhalt zu konservieren und in neue Formen hinüber zu retten sucht, um dem sonst unvermeidlichen Ausgang vorzubeugen, daß der Zusammenbruch der künstlich gestützten widerspruchsvollen und darum auf die Dauer doch unhaltbaren Form auch den positiv wertvollen Inhalt mit zerstöre.

Das Judentum hatte, wie wir oben gesehen haben, die jedem naturalistischen Gottesbegriff *eo ipso* anhaftende Immanenz nur dadurch eingebüßt, daß es seinen Gott möglichst denaturiert und zum Zweck der vergeistigenden Denaturierung unwillkürlich personifiziert hatte; der supranaturalistische persönliche Gott war in die Transzendenz einer unendlichen Ferne entrückt und bedurfte eines Bindegliedes. Das Christentum sah den Mittler in Christus, und weil dieser als Erlöser ein persönlicher Mittler war, bedurfte es eines neuen Bindegliedes zwischen ihm und dem Menschen; dieses war im jüdischen Immanenzprinzip des Geistes gefunden, und nur weil es zum Zweck der Denaturierung wiederum personifiziert wurde, verfehlte es abermals seinen Zweck. Wir haben heute keinen Grund mehr, den prinzipiellen Fehler der Personifikation des Immanenzprinzips mitzumachen; denn wir sind durch unsere heutige Anschauungsweise vollständig vor der Gefahr geschützt, den absoluten Geist naturalistisch als Äther oder Weltluft aufzufassen, auch dann, wenn wir darauf verzichten, ihn anthropopathisch zu personifizieren; es wird also unsere nächste Aufgabe sein, diesen Fehler der Kirchenlehre wieder gut zu machen[1]), dessen Motive wir verstehen, ohne sie zu teilen. Wir haben anzuerkennen, daß das religiös-sittliche Prinzip des neuen Lebens als absoluter unpersönlicher Geist zu bezeichnen ist, und daß der letztere als Immanenzprinzip alles das für den subjektiven Heilsprozeß des Menschen wirklich und unmittelbar leistet, was die Kirchenlehre ebensowohl von ihm wie von dem erhöhten Christus und der Gnade des Vaters behauptet, was aber von den beiden letzteren wegen ihrer persönlichen Transzendenz tatsächlich doch nur mittelbar, d. h. vermittelst des immanenten Geistes geleistet werden kann.

[1]) Vgl. R. A. Lipsius, „Lehrbuch der evang.-prot. Dogmatik", 2. Aufl. § 678—679.

Digitized by Google

Hier eröffnet sich nun die Perspektive einer dritten Möglichkeit; wenn die Rückkehr zur Religion des Vaters eine die Errungenschaften des Christentums preisgebende Reaktion, wenn das Stehenbleiben bei der Religion des Sohnes, d. h. bei den historischen Fiktionen und logischen Widersprüchen der christlichen Soteriologie und Christologie ein der heutigen Kulturstufe nicht zuzumutender Konservatismus ist, so ist der Fortgang zur Religion des Geistes das eigentlichste Postulat des Evolutionismus, ein zugleich konservatives und fortschrittliches Verhalten. Denn der tritheistische Henotheismus als solcher ist nun einmal schlechterdings nicht mehr haltbar, nachdem der mittelalterliche Begriff der Person sich zu dem der geistigen Persönlichkeit vertieft hat, und wir nach unserer heutigen Terminologie ebensowenig imstande sind, den drei selbstbewußten Persönlichkeiten der Gottheit die Bezeichnung „Götter" zu versagen, als die Behauptung dreier Götter in der einen Gottheit sachlich erträglich zu finden. Die Rückkehr zum Unitarismus in irgend welcher Gestalt scheint unabwendlich, und es fragt sich nur, ob zu einem Unitarismus des Vaters, der weder für das Immanenzprinzip noch für das Prinzip der Gottmenschheit in sich Raum hat, oder zu einem Unitarismus des Sohnes, der das Prinzip der Gottmenschheit zwar für sich besitzt, aber des Immanenzprinzips ermangelt, vermittels dessen er es auch in anderen verwirklichen kann, oder endlich zu einem Unitarismus des absoluten unpersönlichen Geistes, welcher alle Ansprüche auf einmal und unmittelbar erfüllt.

Denn der Geist ist ja nicht bloß immanent, sondern immer zugleich auch transzendent; indem er einem bestimmten Individuum einwohnt, ist er dadurch nicht im geringsten behindert, gleichzeitig noch unendlich vielen anderen Individuen einzuwohnen, woraus erhellt, daß es nur ein unendlich kleiner Grad seines absoluten Vermögens ist, mit welchem er dem einzelnen einwohnt, daß also trotz noch so vieler Immanenzverhältnisse die Unendlichkeit des Geistes unerschöpft, d. h. transzendent bleibt. Die Transzendenz des Absoluten, welches als Absolutes niemals in das Endliche eingehen kann, weil das Unendliche nicht in dem Endlichen aufgeht, bleibt also dem Gott-Geist nicht minder gewahrt als dem Gott-Vater; die Transzendenz der Persönlichkeit, die Wesensfremdheit der einen Persönlichkeit gegen die andere, welche Gott-Vater vor dem (seiner Persönlichkeit entkleideten) Gott-Geist voraus hat, ist eben die falsche, unwahre unberechtigte und schädliche Transzendenz des Theismus, um derentwillen der

Digitized by Google

ursprünglich eine Gott seine Immanenz eingebüßt hat, um derentwillen deshalb erst das Bedürfnis nach der Ergänzung des immanenzunfähig gewordenen Gottes durch ein hinzukommendes Immanenzprinzip auftauchte. Wäre die Menschheit imstande gewesen, von dem immanenten naturalistischen Gottesbegriff unmittelbar zu einem immanenten supranaturalistischen Gottesbegriff aufzusteigen, ohne in abstrakten Monismus zu geraten, so wäre die theistische Stufe in der Entwickelung des religiösen Bewußtseins überflüssig gewesen; da aber die Erfahrung zeigt, daß selbst innerhalb des Theismus die alte naturalistische Auffassung der Gottheit erst Schritt vor Schritt aus ihrer Position verdrängt werden mußte, so wäre allerdings der Versuch eines direkten Überganges vom naturalistischen zum supranaturalistischen konkreten Monismus aussichtslos gewesen.

Darum wahrte der christliche Monotheismus nur sein höheres historisches und spekulatives Recht, wenn er alle Velleïtäten sowohl der Theosophie wie der Mystik als Ketzereien zurückwies, weil trotz allem Verlockenden, was die kräftigeren Immanenzprinzipien derselben dem religiösen Bewußtsein zu bieten hatten, doch die Theosophie in den überwundenen Naturalismus (z. B. die Gnostik in ein parsisch angehauchtes Ägyptertum) und die Mystik (z. B. Meister Eckart) in den außerhalb der christlichen Entwickelungsrichtung liegenden abstrakten Monismus hinführten. Heute aber, wo die christlichen Kulturvölker dank der Schule des Theismus dem Naturalismus hinlänglich entwachsen sind und im abstrakten Monismus nicht mehr das Höhere des Theismus, sondern eine ihm parallel laufende Entwickelungsrichtung und eine gleich unvollkommene und überwindungsbedürftige Stufe zum Endziel sehen, liegt jede Gefahr fern, mit der Beseitigung der anthropopathischen Personifikation des Gottesbegriffes in Naturalismus zurückzufallen oder in abstrakten Monismus abzuirren. Die Persönlichkeit Gottes erscheint uns heut als eine Hülle, welche dazu dienen sollte und dazu gedient hat, die konkrete Geistigkeit Gottes zu wahren, aber nunmehr von der Absolutheit dieser Geistigkeit gesprengt und abgeworfen wird, nachdem die Geistigkeit Gottes keiner Wahrung durch inadäquate Schutzhüllen mehr bedarf.

In der Trinität ist Gott-Vater gleich Gott-Geist minus der Form der Persönlichkeit des Vaters plus der Form der Persönlichkeit des Geistes; wird die Persönlichkeit des Geistes gestrichen, so ist Gott-Vater gleich Gott-Geist minus der Persönlichkeit des Vaters; wird endlich auch die Persönlichkeit des Vaters

Digitized by Google

gestrichen, so ist Gott-Vater gleich Gott-Geist ohne angebbaren Unterschied. Der Geist war bei Paulus wie im Judentum das Wesen oder die Substanz der Gottheit; das Ausgehen des Geistes von Gott war das Überfließen der göttlichen Substanz über die göttliche Form (der Persönlichkeit). In bezug auf das Wesen oder die Substanz besteht also reine Identität und nicht einmal numerische Zweiheit, welche ja sofort die Einheit des trinitarischen Gottesbegriffes zersprengen würde; fällt demnach die Verschiedenheit der Form (der Persönlichkeit) zwischen Vater und Geist weg, so bleiben nicht mehr zwei Gleiche, sondern es bleibt nur noch ein numerisch-Identisches übrig, welches die allein zulässige Transzendenz der Absolutheit mit der Immanenz der unpersönlichen Geistigkeit in sich vereinigt. Der Gott-Geist resorbiert also den Gott-Vater in sich, und kann dies, weil er selbst nichts anderes ist, als die zugleich absolute und geistige Wesenheit, welche erst durch die Annahme der ihr inadäquaten Form der Persönlichkeit zum Gott-Vater geworden ist. Darum und aus keinem anderen Grunde kommen ihr auch die Funktionen der Weltschöpfung, Welterhaltung und Weltregierung ebenso wie die der Erlösung und Heiligung zu, welche die kirchliche Dogmatik, wo sie sich strengbegrifflichen Ausdruckes befleißigt, als *opera ad extra* nur auf die Totalität des dreieinigen Gottes beziehen darf.

Der Geist ist es, der die Entwickelung des religiösen Bewußtseins der Menschheit leitet, d. h. als Offenbarungsprinzip die geisterfüllten Menschen zur Erringung immer höherer und höherer Stufen des religiösen Bewußtseins befähigt; er ist es, der den nicht selbst produktiven Persönlichkeiten die reproduktive Annahme des ihnen von den ersteren dargebotenen Glaubensinhaltes ermöglicht und durch das „innere Zeugnis" die Wahrheit des angenommenen Glaubensinhaltes verbürgt. Er ist ferner das Prinzip des neuen religiös-sittlichen Lebens, welches die Herrschaft der Sünde über den natürlichen Menschen bricht, das vollkommene religiöse Verhältnis der Gottessohnschaft verwirklicht und so die Versöhnung des Menschen mit Gott vollzieht; er ist es endlich, der als subjektives Prinzip des Glaubens und der Gottessohnschaft zugleich subjektives Prinzip der Erlösung wird, indem er von dem Zwiespalt des gottentfremdeten religiösen Bewußtseins erlöst, welches einerseits religiöses, also zur Einheit mit Gott hinstrebendes Bewußtsein ist und andererseits Sündenbewußtsein, d. h. Bewußtsein des Gegensatzes gegen Gott.

Ob außer diesem subjektiven Prinzip der gläubigen Hingabe

Digitized by Google

an das religiöse Objekt der Erlösung und Versöhnung noch ein weiteres objektives Prinzip der Erlösung erforderlich ist, ob es noch eines objektiven Erlösungswerkes bedarf, nicht um den Menschen mit Gott, sondern um Gott mit dem Menschen zu versöhnen, das ist eine Frage, die gleichbedeutend ist mit der anderen Frage, ob nach Aufhebung des Gesetzesstandpunktes die Konsequenzen desselben in bezug auf göttliche Strafgerechtigkeit und Gerechtsprechung noch einen Sinn haben. Wenn aber diese Frage zu verneinen ist, wenn es also keines objektiven Erlösungswerkes mehr bedarf, so bedarf es auch keines persönlichen geschichtlichen Vollbringers dieses Erlösungswerkes, keines persönlichen geschichtlichen Erlösers mehr. Was Christus objektiv durch Vollbringung des Erlösungswerkes geleistet haben soll, wird mit Streichung der bei Paulus stehen gebliebenen judaistischen Voraussetzungen der Notwendigkeit einer objektiven Erlösungsanstalt überflüssig; was er als angeblich immanentes Erlösungsprinzip leisten soll, das leistet er doch wieder nur durch unvermerkte Substitution des wahrhaft immanenten Erlösungsprinzips, des Geistes. Objektives Erlösungsprinzip kann Christus nicht bleiben, weil das Bedürfnis eines solchen ausschließlich auf den unhaltbaren Voraussetzungen einer niederen Stufe des religiösen Bewußtseins ruht; subjektives Erlösungsprinzip kann er nicht bleiben, weil die zu einem solchen erforderliche Immanenz nicht ihm, sondern nur dem unpersönlichen Geist zukommt, und weil mit dem Wegfall des objektiven geschichtlichen Erlösungswerkes Christi jeder Grund wegfällt, grade in der Person Christi das, wenn auch indirekte, subjektive Erlösungsprinzip zu suchen. Demnach kann Christus weder in objektiver noch in subjektiver Hinsicht Erlösungsprinzip sein, mit anderen Worten, die Erlösung durch Christum muß ganz und gar der Erlösung durch das Immanenzprinzip des Geistes seinen Platz räumen, d. h. die realistische Erlösungsreligion hört auf, christliche Erlösungsreligion oder Religion der Erlösung durch Christum zu sein. Da nun die Stellung als objektiver Erlöser die einzige war, welche die zweite Person der Trinität durch ihre historische Inkarnation für sich voraus hatte, so fällt mit diesem einzigen singulären *opus ad extra* die letzte und einzige Differenz zwischen den drei Personen der Gottheit fort.

Nach der Seite seiner menschlichen Natur scheint Christus oder der Gott-Sohn zwar immer noch von den beiden anderen Personen verschieden, aber auch dies ist bloßer Schein. Denn präexistenter Mensch ist er ja nur bei Paulus, wo ihm, wenn ihm überhaupt Prä-

Digitized by Google

existenz zukommen soll, nur die menschliche zukommen kann; aber schon hier tritt der lebendigmachende Gottesgeist als konstituierendes Element seiner Persönlichkeit nach ihrer geistigen Seite in ihn ein, und im Johannesevangelium wird sogar der unpersönliche Geist durch den zwischen Persönlichkeit und Unpersönlichkeit schillernden Logos ersetzt. In der Kirchenlehre unterliegt es keinem Zweifel, daß die göttliche Natur des Gott-Sohnes das mit dem Wesen des Vaters und Geistes identische Wesen der Gottheit ist, und sobald diese beiden unter dem Namen Gott-Geist numerisch identifiziert sind, bleibt auch für die göttliche Natur des Gott-Sohnes weder eine qualitative noch eine numerische Verschiedenheit übrig, vorausgesetzt natürlich, daß derselben nicht eine von der gottmenschlichen Persönlichkeit noch unterschiedene göttliche Persönlichkeit zugeschrieben wird. Einer solchen Verirrung macht sich aber weder das Neue Testament noch die orthodoxe Kirchenlehre schuldig. Was nun die gottmenschliche Persönlichkeit betrifft, so fragt es sich, ob diese dem Gott-Sohn vor seiner geschichtlichen Inkarnation nur idealiter, als Moment des ewigen Heilsratschlusses, zukam, oder auch realiter; die Kirchenlehre, welche der ewigen realen Persönlichkeit des Vaters eine ewige reale Persönlichkeit des Sohnes gegenüberstellen muß, entscheidet sich naturgemäß für das letztere; aber wenn die göttliche Persönlichkeit des Geistes und Vaters gestrichen sind, so ist es ebenso selbstverständlich, daß die Entscheidung zugunsten einer bloß ideellen Präformation im Vorsehungsplan des Weltprozesses ausfallen muß.[1])

Wenn aber die göttliche Natur des Sohnes nichts anderes als der unpersönliche göttliche Geist selbst ist, so ist die gott-menschliche Persönlichkeit, welche er geschichtlich in der Verschmelzung mit einem natürlichen menschlichen Individuum gewinnt, der Zahl nach nicht die zweite, sondern die erste Person der Gottheit; Gott-Geist, welcher alle drei Personen der christlichen Trinität in sich zur absoluten Identität vereinigt, gewinnt Persönlichkeit, indem er sich als unpersönliches Immanenzprinzip zur praktischen Anwendung bringt, sein Vermögen der universellen Immanenz in einem konkreten Falle als Inkarnation realisiert. Gott-Geist ist der transszendent-immanente Gott, Gott-Sohn der inkarnierte Gott; der universelle Begriff des Gott-Geistes gewinnt im Begriff des Gott-Sohnes durch die Inkarnation seine persönliche Konkreszenz. Gott-

[1]) Selbst ein Dorner läßt den unpersönlichen Logos erst geschichtlich in Jesus Person gewinnen.

Digitized by Google

Sohn oder Christus ist der Typus für die Lösung des religiösen Problems, für die Verwirklichung des vollkommenen religiösen Verhältnisses mittels der Immanenz des Gott-Geistes im Menschen; eben darum aber ist er nicht etwas Selbständiges neben der Gottheit, außer sofern er gottdurchwohnter Mensch, d. h. Gottmensch ist oder war. Er ist nicht wirkendes Prinzip der Erlösung, sondern konkretes persönliches Beispiel, Muster und ideales Urbild derselben, eine Idee, die nicht bloß einmal realisiert werden sollte, sondern überall und immer in jedem religiösen Menschen realisiert werden soll. Dieser Typus des Gottmenschen in der schattenlosen Vollkommenheit seiner kirchlichen Durchbildung ist ferner zugleich ein Ideal, das als Ideal uns Menschen zwar unerreichbar, darum aber nicht minder Ziel des Verwirklichungsstrebens, weil approximativ erreichbar, ist.

Das Falsche und Verkehrte an der christlichen Auffassung dieses Ideals liegt darin, daß es nicht bloß als idealer Typus des religiösen Verhältnisses, sondern auch einerseits als Prinzip seiner objektiven Verwirklichung und andererseits als historische Realität hingestellt wird, daß der ideale Typus zugleich einerseits Erlösungsprinzip und andererseits der historische Jesus, der gestorbene, auferstandene, zum Himmel gefahrene und nun zur Rechten Gottes sitzende Prophet von Nazareth sein soll. Würde die christliche Religion anerkennen, daß dieser Gott-Sohn oder Gottmensch eine bloße Idee, ein rein typisches Ideal ist, so würde damit die Unfähigkeit desselben zum objektiven und subjektiven Erlösungsprinzip, die Unstatthaftigkeit seiner Identifikation mit einem „Erlöser" anerkannt sein; damit aber wäre wiederum das Band durchschnitten, welches diese Idee mit Jesus, dem Messias der Judenchristen, verknüpft. Wenn aber letzteres ohnehin als historische Fiktion und die Erlösung durch Christum als unhaltbare Vorstellung durchschaut ist, dann tritt erst die Idee in ihr wahres Licht, welche das christliche religöse Bewußtsein aus diesen unhaltbaren Voraussetzungen herausgesponnen hat, die Idee der Gotteskindschaft als Gottmenschheit, die noch niemals anders als approximativ realisiert war, aber immer vollendeter und in immer größerer Annäherung an das Ideal von jedem Menschen realisiert werden soll. Auch nach christlicher Anschauung ist ja die Gottmenschheit im Menschen auf Erden erst im Keim, im Prinzip, der Potenz nach oder an sich gesetzt, allerdings mit der Bestimmung, sich schon hier zu entfalten; aber die vollendete Realisierung der Idee wird in ein Jenseits projiziert, in welches bis jetzt von allen Menschen

Digitized by Google

erst einer, nämlich Jesus Christus, eingegangen ist. Aber doch bleibt der Blick nur darum auf das Jenseits gerichtet, weil der volle Glaube an den realen Besitz des Göttlichen, das sichere Bewußtsein der Immanenz des Geistes fehlt, und dieses fehlt wiederum, weil anstatt des immanenten Geistes der persönliche Gott und der persönliche Christus Objekt des religiösen Verhältnisses und Erlösungsprinzip sind.

Das Problem der Erlösung des Menschen vom Zwiespalt des gottentfremdeten Bewußtseins scheitert im Christentum daran, daß dieses Problem auf der Basis des Theismus und seiner transzendenten Wesensfremdheit zwischen Gott und Mensch gelöst werden soll, und daß entsprechend dem persönlichen Gott auch das Erlösungsprinzip persönlich gesetzt wird.[1]) Aber die Heterusie des Theismus ist die Verewigung der Entfremdung zwischen Gott und Mensch, welche grade durch die Erlösung gehoben werden soll, und die Heterosoterie oder Erlösung durch einen Dritten würde infolgedessen auf dem Boden des Theismus zur ewigen Unwirksamkeit verdammt bleiben, selbst wenn sie auf anderer Grundlage an und für sich möglich wäre. Sie ist aber an und für sich unmöglich; denn gesetzt den Fall, das Problem der Erlösung wäre für einen Dritten in vollendeter Weise gelöst, so bleibt das für mich so lange gleichgültig, als es nicht für mich und in mir gelöst ist, — in mir aber kann es nur durch ein mir innewohnendes Prinzip gelöst werden, was eine außer mir stehende Persönlichkeit aber niemals sein oder werden kann. Anstatt das Problem der Erlösung sofort und ohne weiteres universell zu stellen, stellt das Christentum dieses Problem singulär, und glaubt mittelbar eine universelle, religiöse Förderung damit zu erzielen, wenn es ihm gelingt, das Problem in seiner singulären Fassung zu lösen. Aber das ist eben der Grundirrtum der christlichen Erlösungsreligion, daß sie heterosoterisch ist, daß sie durch Lösung des Problems in Jesus Christus etwas für die Lösung des Problems in mir getan zu haben glaubt.

Nur dann, wenn die Lösung des Problems in Jesus Christus das in ihm wirkende Prinzip, den Gott-Geist, für mein Bewußtsein ans Licht stellt und mir zeigt, daß dieses nämliche wirkende Prinzip der Erlösung, das ihm immanent war, auch mir immanent ist, daß ich es nur gewähren zu lassen und seine Wirksamkeit zu begünstigen brauche, um durch dasselbe ebenso wie jenes ideale

[1]) Vgl. A. E. Biedermanns „Christliche Dogmatik" § 591.

Digitized by Google

Vorbild zur Erlösung zu gelangen, nur dann kann mir dieses Vorbild wenigstens als Vorbild etwas nützen. Aber selbst dieser beschränkte Nutzen ist im Christentum der Christusidee geraubt; dieselbe zeigt zwar das Ideal des vollkommenen religiösen Verhältnisses, aber nicht den Weg, auf welchem aus dem Zwiespalt des gottentfremdeten religiösen Bewußtseins dieses vollkommene Verhältnis errungen oder wiederhergestellt wurde. Darum ist das Christusideal nicht einmal als Vorbild zu gebrauchen; es ist ein völlig abstraktes, nicht bloß realitätsloses, sondern auch aller Realität total entfremdetes Ideal. Das durch das Ideal angedeutete Ziel ist praktisch nicht so wichtig, wie der Weg, den der im Zwiespalt Befindliche einschlagen muß, um zum Ziele zu gelangen; indem aber dieser Weg auf andere Weise gezeigt werden muß und an dem Ideal nicht gezeigt werden kann, verliert das letztere seinen ganzen praktischen Wert als Vorbild, d. h. den letzten, den es besaß. Als alleiniges Ergebnis der Idee des Gott-Sohnes bleibt dann das übrig, daß es der Gott-Geist ist, welcher Jesus zum Christus oder Gott-Sohn gemacht hat, und daß deshalb jeder, der ebenfalls zum Gott-Sohn werden will, sich ausschließlich an den Gott-Geist als direkt universelles Erlösungsprinzip zu halten hat. Wie in der Religion des Vaters der Vater der einzige und alleinige Erlöser war, wie in der Religion des Sohnes der Sohn den wegen seiner Transzendenz zur Erlösung an und für sich unfähigen Vater depossedierte und zum einzigen und alleinigen Erlöser wurde, so depossediert nun in der Religion des Geistes der Geist den wegen seiner persönlichen Transzendenz zur Erlösung des Menschen unfähigen Gott-Sohn und wird selbst zum einzigen und alleinigen (unpersönlichen) Erlöser.

Wie an Stelle des Gott-Sohnes als Prinzips ausschließlich der Gott-Geist tritt, so an Stelle des Gott-Sohnes als singulärer typischer Realisierung des Immanenzverhältnisses die universelle konkrete Realisierung desselben in allen Menschen, welche diesem Prinzip eine Stätte zu seiner Betätigung und Entfaltung eröffnen. Der Christus als Mikrokosmos wird durch den Christus als Makrokosmos ersetzt, die eine Inkarnation durch die Summe aller Inkarnationen, und damit zugleich die Tragödie des singulären Gottmenschen durch die Tragödie der universellen Gottmenschheit, den tragischen Weltprozeß, welcher sich aus lauter Einzeltragödien von singulären Gottmenschen zusammensetzt. So wird die Tragik der Christusreligion in der Religion des Gott-Geistes nicht nur nicht geschwächt, sondern durch das tragische Heldentum jedes

Digitized by Google

einzelnen Gottmenschen unendlich vervielfacht und durch die Universalisierung der singulären Personaltragik zur makrokosmischen Tragik des in der Menschheit inkarnierten Gott-Geistes unendlich potenziert. Diese Welttragödie des Gott-Geistes mit seiner universellen Gottsohnschaft repräsentiert wirklich den denkbar höchsten Gipfelpunkt der religiösen Tragik, und zugleich diejenige Form derselben, welche alle bisherigen Gestaltungsformen religiöser Tragik in sich konserviert und zur Einheit zusammenschließt: die germanische makrokosmische Welttragik mit ihrem energischen Ringen und Kämpfen, die buddhistische Resignationstragik mit ihrem Verzicht auf ein positives Ziel des Kampfes, den Gottesknecht der Prophetenreligion mit seiner kollektivistischen Tragik des Ringens und Duldens um Gottes willen, und die ideale Christustragik mit ihrer höchsten obzwar nur singulären Durchbildung des gottmenschlichen Individualleidens.

Im Germanentum ist zwar die Götterwelt Träger der Welttragödie, aber eben darum ist es die Menschheit nicht, die nur als dienender Kämpfer einen sekundären Anteil an ihr nimmt. In der Prophetenreligion ist zwar der wahrhaft religiöse Teil der Menschheit Träger der Tragik, aber eben darum ist es die Gottheit nicht, die ihre Getreuen nur für das positive Heil des Ganzen zum Opfer bringt. Im Brahmanismus und Buddhismus fungiert als Träger oder Subjekt der Tragödie zwar das Göttliche und Menschliche in Einem, aber das Menschliche und sein Leid ist im Brahmanismus nicht Wirklichkeit, sondern bloßer Schein, der im Buddhismus das Göttliche selbst mit zum Nichts verflüchtigt. Im Christentum endlich ist der Träger der Tragik der Gottmensch, die reale konkrete Einheit des Göttlichen und Menschlichen, aber hier ist dieser Träger wieder nur eine singuläre Individualität. Nur in der Religion des Gott-Geistes kann die universelle reale Einheit des Göttlichen und Menschlichen Träger einer universellen realen Tragik sein.

Im Germanentum ist der Kampf und das Ringen der Götter- und Menschenwelt noch nicht auf die Beförderung, sondern auf die Verhinderung oder doch Hinausschiebung des vom religiösen Bewußtsein Geforderten (der tragischen Sühne) gerichtet. Im Buddhismus, wo es sich nur um Aufhebung der äffenden Illusion einer Wirklichkeit handelt, wird das Ziel des religiösen Bewußtseins nicht durch Handeln und Wirken, sondern durch Nichthandeln und Nichtwirken angestrebt, so daß die Tragik bei dem Mangel aller Aktivität und Energie in Traurigkeit zerfließt. In der Pro-

Digitized by Google

phetenreligion richtet sich das Kämpfen und Ringen auf das Ziel einer positiven irdischen Glückseligkeit, so daß die Tragik ihre Reinheit verliert und in kollektivistische Klugheitsmoral herabsinkt. Im Christentum ist nach dem Vorgang des Judentums die erstrebte irdische Glückseligkeit in eine mehr transzendente umgewandelt, dafür aber auch der Kollektivismus durch Individualismus ersetzt, so daß die Tragik durch den transzendent-egoistischen Auferstehungsjubel getrübt wird. In der Religion des Gott-Geistes allein kann die Tragik als reine und absolute sich verwirklichen in dem vollen Glanze einer wirklich auf das vom religiösen Bewußtsein geforderte Ziel gerichteten Energie des aktiven Ringens und Wirkens und ungetrübt von allen eudämonistischen Abschwächungen (weder irdischen noch transzendenten, weder individualistischen noch kollektivistischen).

Die Religion des Gott-Geistes bietet dem religiösen Bewußtsein die reale Immanenz des absoluten Geistes im individuellen, aber natürlich nicht in absoluter Weise oder in absolutem Maße, sondern nach dem endlichen Vermögen und der endlichen Fassungskraft des individuellen Geistes in endlicher Weise, und endlichem, d. h. der Steigerung und Abschwächung fähigem Grade. Soweit das endliche menschliche Individuum überhaupt der Einwohnung des absoluten Geistes fähig ist, soweit ist es derselben schon hier fähig; insofern es derselben aber seinem Begriff nach unfähig ist, insofern bleibt es derselben auch unfähig, solange es endliches menschliches Individuum bleibt, also auch in jedem denkbaren Jenseits. Während also der Theismus infolge seiner Heterusie des Objekts und Subjekts des religiösen Verhältnisses das Ideal des religiösen Verhältnisses notwendig ins Jenseits hinausprojizieren muß, besitzt die Religion des Geistes dieses Ideal, soweit es überhaupt prinzipiell realisierbar ist, schon hier als realisiertes, beziehungsweise realisierbares, und kann jene Projektion entbehren, die nichts ist als eine phantastische Beschwichtigung der Sehnsucht des religiösen Bewußtseins nach realer Gottmenschheit durch den Theismus wegen der Unzulänglichkeit des von ihm als Ersatz gebotenen Liebesverhältnisses. Mit der Entbehrlichkeit jener Projektion wird aber auch die Hoffnung auf Auferstehung (beziehungsweise Unsterblichkeit) entbehrlich, die nichts ist als die unentbehrliche Voraussetzung für die Möglichkeit dieser Projektion; mit der Hoffnung auf jenseitige Seligkeit und dem Hinweis der realen höchstmöglichen Realisierung des „ewigen Lebens“ (d. h. gottmenschlichen Lebens) im Diesseits

Digitized by Google

entfällt aber wiederum die eudämonistische Trübung der religiösen Tragik, welche dem Christentum noch als paganistischer Rest anhaftet.

Als den charakteristischen praktisch-religiösen Zug des Paganismus oder des reinen Naturalismus hatten wir nämlich oben jene eudämonistische Färbung des religiösen Verhältnisses kennen gelernt, welche die Götter und das Verhältnis zu ihnen nur als Mittel zur Beschaffung persönlicher Willensbefriedigung oder Glückseligkeit betrachtet; diese paganistische Auffassung ist der christlichen Durchbildung der Gotteskindschaft zur Gottmenschheit ebenso unwürdig wie die heteronome judaistische Auffassung des religiösen Verhältnisses als einer bloßen Beziehung zwischen absoluter göttlicher Autorität und sklavisch-rechtlosem menschlichem Gehorsam (aus Furcht). Hätte Paulus den Mut gehabt, sich ebenso entschieden gegen den paganistischen Eudämonismus wie gegen die judaistische Heteronomie zu kehren, so würde seine Christusreligion eine ganz andere Gestalt gewonnen haben; aber dazu saß der paganistische Eudämonismus noch im Pharisäismus selbst viel zu tief eingewurzelt. Wenn die christliche Theologie nur einmal den Mut gewänne, aus dem Christentum den Judaismus und Paganismus auszuscheiden, so würde sie nicht nur mit der Heteronomie, sondern auch mit allem, gleichviel wie gearteten Eudämonismus kehraus machen müssen (nach Anleitung der in dieser Hinsicht vortrefflichen kritischen Analysen von Feuerbach) und würde dann ganz von selbst bei der Religion des Gott-Geistes ankommen, welche ebensowenig eine persönliche Fortdauer (oder Wiederbelebung) wie einen persönlichen Gott kennt und braucht.

Wenn man so (nach Anleitung des Johannesevangeliums) das „ewige Leben" der Gottsohnschaft oder Gottmenschheit schon hier verwirklicht sieht und auf die Phantasien eines Jenseits samt allen daran sich knüpfenden Luftspiegelungen von positiver Glückseligkeit verzichtet, dann erst gewinnt die makrokosmische Tragik des irdischen Lebens der universellen Gottmenschheit ihre ungetrübte tragische Reinheit, sozusagen ihre tragische Absolutheit; denn dann erst tritt der von der gesamten Christenheit (mit Ausnahme des aus dem Christentum herausgetretenen liberalen Protestantismus) jederzeit bekannte Pessimismus in eine uneingeschränkte (d. h. durch keinen transzendenten Optimismus mehr eingeschränkte) Bedeutung. Die Erfüllung des religiösen Bewußtseins mit dem vollkommenen religiösen Verhältnis wird zwar zu einer Quelle der Kraft und inneren Freudigkeit, welche zum Ausharren

Digitized by Google

im Kampfe befähigt, aber sie hebt das Elend des Daseins nicht auf, wenn schon sie den tragischen Helden über dasselbe siegreich hinweghebt. Jeder Gottesmensch überwindet die Welt fortwährend, indem er seine Mission erfüllt, aber er hat sie erst dann überwunden, wenn sein Martyrium um Gottes willen in der natürlichen Erlösung des Todes seine Endschaft erreicht hat; jeder Gottmensch ist getrost in seinem Leiden, weil er weiß, daß die Idee auch im Untergang ihrer Träger triumphiert. Aber dieser Gottesfrieden und seine ideale Freudigkeit im Leid sind doch weit entfernt von einer positiven Seligkeit, d. h. einem positiven Überschuß an Lust über das zu tragende Leid; eine solche behauptet ja auch das Christentum nur für das phantastische, aller realen Verhältnisse spottende Jenseits, während es für das Diesseits nur eine „Seligkeit in der Hoffnung" auf das erträumte Jenseits zu bieten hat, die mit diesem Phantasietraum zugleich in Wegfall kommt. Nach der Korrektur in betreff des Jenseits hört somit der Unterschied zwischen Christentum und Buddhismus in ihrer theoretischen Stellung zum Pessimismus auf; sowohl für den einzelnen wie für die Menschheit ist das Leben ein tragisches Martyrium, ein Leidensweg, der nur darum tragisch erhebend und versöhnend ist, weil er zugleich Erlösungsweg ist. In beiden religiösen Weltanschauungen arbeitet der einzelne nicht bloß für seine individuelle Erlösung, sondern gleichzeitig auch für die universelle Erlösung, strebt er nach Frieden nicht nur für sich, sondern auch für das Universum als Erscheinung des Absoluten, ohne hinfort hinter dem Endziel der universellen Erlösung sich den Frieden des Nirvana noch als positive Seligkeit phantastisch auszumalen.[1]) Nur praktisch bleibt die Stellung beider eine entgegengesetzte, insofern das realistische Christentum das energische Ringen und Kämpfen in der Welt und mit der Welt um Gottes willen als praktisches Strebensziel festhält, während der illusionistische Buddhismus in quietistischem Stumpfsinn versumpft.

Wie in der Religion des Vaters der Vater das alleinige oder doch hauptsächliche Objekt des religiösen Verhältnisses war, wie dann in der Religion des Sohnes der Sohn den Vater in den Hintergrund drängte und selbst zum zentralen Objekt des religiösen Verhältnisses wurde, so wird in der Religion des Geistes wiederum der Sohn durch den Geist verdrängt, selbst dann, wenn am trinitarischen Gottesbegriff vorläufig noch festgehalten wird.

[1]) Vgl. „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" (2. Aufl.: „Das sittliche Bewußtsein"), Schlußkapitel: Das Moralprinzip der Erlösung.

Digitized by Google

Der Gott-Geist leistet ja alles für das religiöse Bewußtsein, was Vater und Sohn irgend leisten könnten, er leistet sogar noch mehr, indem er das Erlösungsprinzip wirklich ist, das jene sich vergebens bemühten zu sein; vor allem aber ist er als Immanenzprinzip die einzige Gestalt, in welcher die supranaturalistische Gottheit die höchste und tiefste Sehnsucht nach realer Einheit mit dem Göttlichen, nach wirklichem Besitz desselben, zu stillen vermag. Der Vater ist der Gott an und für sich, — der Sohn ist zwar der Gott für einen Menschen, aber nur für einen Menschen, und als Gottmensch wiederum nur für sich, — der Geist aber ist der Gott für uns, der Gott für alle, der jedem ermöglicht, Sohn zu werden. Nun ist es aber klar, daß Objekt des religiösen Verhältnisses der Gott nur werden kann, insofern er Gott für den Menschen ist, sich dem Menschen hingibt; auch der Vater und der Sohn konnten nur dadurch zu Objekten des religiösen Verhältnisses werden, daß der Mensch in ihnen irrtümlicherweise „Götter für ihn" sah, obwohl sie dies ihrem Begriffe nach eigentlich nicht zu sein vermochten. Ist sich nun der Mensch bewußt, im Gott-Geist die wahre und alleinige Gestalt des „Gottes für ihn" zu besitzen, so muß er sich alsbald auch darüber klar werden, daß er an dem Gott-Geist das alleinige und wahre Objekt des religiösen Verhältnisses besitzt. Was Gott sonst noch sein mag, außer dem, was er als Geist für ihn ist, das mag theoretisch sehr interessant, es mag erkennbar oder unerkennbar sein, jedenfalls ist es ohne direkte Bedeutung für das religiöse Bewußtsein; es gehört zur wissenschaftlichen Spekulation über das Wesen des philosophischen Absoluten, nicht zum Inhalt des religiösen Gottesbegriffs, welcher sich mit dem philosophischen Begriff des Absoluten bekanntlich nur so weit deckt, als letzterer spezifischer Inhalt des religiösen Bewußtseins, d. h. Objekt eines religiösen Verhältnisses wird.

So würde also der Gott-Geist selbst dann den spezifisch religiösen Gottesbegriff erschöpfen, wenn die beiden anderen Personen der Gottheit neben oder hinter ihm als Elemente des theoretischen Begriffs des Absoluten bestehen blieben; um wie viel mehr muß der Gott-Geist alleiniger und ausschließlicher Gott werden, wenn sein Begriff, wie eben gezeigt, die geschichtlich ihm vorauf entwickelten Begriffe des Gott-Vaters und Gott-Sohnes, soweit dieselben überhaupt einen philosophisch haltbaren und religiös wertvollen Kern in sich tragen, ohne Rest in sich aufhebt!

Die Immanenz des Geistes im Menschen gestattet nach dem

Digitized by Google

Bisherigen noch immer eine doppelte Auffassung: entweder die menschliche Persönlichkeit ist auch als eine des göttlichen Geistes ermangelnde schon fix und fertig, und der letztere kommt von außen zu dieser fertigen menschlichen Persönlichkeit hinzu und senkt sich derselben ein, oder aber der göttliche Geist und die an und für sich noch keine Persönlichkeit darstellende menschliche Natur verschmelzen zu einer Einheit, aus welcher sich erst die spezifisch menschliche Persönlichkeit, nun aber auch allemal schon als eine mehr oder minder gottmenschliche entwickelt. Im ersteren Falle ist der dem Menschen einwohnende Geist als Prinzip der Erlösung und des religiös-sittlichen Lebens etwas, das nicht zum Wesen des Menschen, zu der ihm selbst als Ich erscheinenden Persönlichkeit gehört; dann ist auch das Erlösungsprinzip ein heterosoterisches, ob zwar immanentes Prinzip, und das Prinzip des religiös-sittlichen Lebens ein heteronomes Prinzip, d. h. das „Gesetz des Geistes" begründet dann keine wahre, autonome Freiheit, sondern eine neue, wenn auch immanente, Heteronomie. Im anderen Falle, wenn der immanente göttliche Geist ein konstituierendes Element der menschlichen Persönlichkeit, einen Hauptwesensbestandteil des Menschen selbst bildet, ist ihm sowohl das Erlösungsprinzip wie das Prinzip des neuen Lebens innerlich und eigenwesentlich, d. h. das erstere ist dann ein autosoterisches, das letztere ein autonomes Prinzip. Die Religion des Vaters und des Sohnes drängen zu der Entscheidung der Alternative im heterosoterischen und heteronomen Sinne, die Religion des Geistes erfordert gebieterisch die Entscheidung im letzteren Sinne; das Christentum mischt beide Seiten der Alternative in widerspruchsvoller Unklarheit durcheinander, jetzt dominieren in ihm die Heterosoterie und Heteronomie in demselben Maße, wie die Religion des Sohnes (und Vaters) über die des Geistes dominiert.

Die Religion des Vaters, welche nur die Gnade des Vaters als Prinzip der Erlösung und Kindschaft kennt, ist ebenso heterosoterisch und heteronom wie die Religion des Sohnes, welche den persönlichen Christus als alleinigen Erlöser hinstellt, und das dem Menschen wesensfremde Gesetz Christi dem Gesetz der Sünde und des Fleisches als eine neue, obschon angeblich immanente, Heteronomie entgegenstellt. Die Gnade des Vaters oder der Geist Christi fährt von außen in die fertige menschliche Persönlichkeit hinein, welche bereits vorher einen menschlichen Geist besaß. Es bleibt unausgeführt, wie beide zueinander Stellung nehmen; alles Gewicht wird darauf gelegt, daß der von außen hinzukommende

Digitized by Google

Geist Christi den ganzen Menschen, also nach Geist und Körper, erneuert. An eine Verschmelzung zu völliger Einheit ist wohl gedacht, aber das von-außen-Hinzukommen des göttlichen Geistes zum vorhandenen menschlichen ist doch die Hauptsache; ist der neue Mensch geboren, so ist sein Verhalten in bezug auf den in ihm zur einheitlichen gottmenschlichen Persönlichkeit verschmolzenen göttlichen und menschlichen Geist allerdings autosoterisch und autonom, aber in bezug auf die vorher bestehende natürliche menschliche Persönlichkeit heterosoterisch und heteronom.

Da das Sterben des alten und Auferstehen oder Wiedergeborenwerden des neuen Menschen ein stetiger Prozeß ist, der sich täglich und stündlich wiederholen soll, so kann man auch sagen: das christliche Erlösungs- und Lebensprinzip ist heterosoterisch und heteronom, insoweit als der Mensch in jedem Augenblick den alten Adam noch nicht ganz ausgezogen hat, autosoterisch und autonom dagegen insoweit als er bereits ein Wiedergeborener ist, d. h. als er schon selbst ein Christus geworden ist. Nun bedarf aber der Mensch der Erlösung grade nur insoweit, als er nicht schon erlöst ist; das christliche Erlösungsprinzip ist also nur insoweit autosoterisch zu nennen, als es überflüssig ist, insoweit aber heterosoterisch, als es noch einem praktisch-religiösen Bedürfnis entspricht. Demgemäß ist auch die kirchliche Praxis des Christentums ausschließlich heterosoterisch und heteronom, da sie sich grade nur so weit mit dem Menschen zu beschäftigten hat, als derselbe noch erlösungsbedürftig, d. h. noch nicht mit dem Geiste Christi erfüllt ist, also das (neue) Gesetz Christi noch nicht als sein eigenes Gesetz weiß, sich noch als fremdes Gesetz gegenüberstehen hat. Dieser heterosoterische und heteronome Grundcharakter des Christentums zieht sich von seinem Gründer Paulus bis auf die Gegenwart unverändert hindurch und alle dogmengeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Wandlungen haben an demselben keine Änderung hervorzubringen vermocht.[1])

[1]) Daß im Katholizismus die Kirche (als der Kontinuität des Leibes Christi), im Protestantismus lediglich die kanonischen Schriften als Organ für die Offenbarung und Auslegung des „neuen" heteronomen Gesetzes gelten, ist eine sekundäre Differenz, bei welcher die Konsequenz des Gedankens auf katholischer Seite liegt. Überhaupt werden die dogmatischen Differenzen zwischen Katholizismus und Protestantismus noch in ganz demselben Maße überschätzt wie vor 150 Jahren die Differenzen zwischen lutherischer und reformierter Lehre. So wenig die letzteren das Zustandekommen der Union gehindert haben, so wenig werden die ersteren in einiger Zeit das Zustandekommen der Reunion verhindern, sobald die antichristliche Bewegung inner-

Digitized by Google

Nun ist es aber klar, daß diese ganze Auffassung lediglich einer äußerlichen, naturalistischen, sinnlichen und stofflichen Ansicht des Geistes entspringt, welche das geforderte Plus in den Wirkungen und Leistungen des menschlichen Geistes nur aus einer extensiv quantitativen Zutat an Geistessubstanz von außen her erwarten zu können glaubt, anstatt es von einer intensiven Steigerung seiner Kraftentfaltung zu erwarten. Denn darüber besteht ja weder im Alten noch im Neuen Testament der geringste Zweifel, daß der Geist, welchen der Mensch vor Empfang des heiligen Geistes als Prinzip sowohl des natürlichen wie des religiös-sittlichen Lebens in sich trägt[1]), selbst nichts anderes als göttlicher Geist ist, welchen Gott dem Leibe eingehaucht hat[2]), und ebensowenig besteht darüber ein Zweifel, daß der lebendigmachende Geist als natürliches Lebensprinzip und als religiöses Lebensprinzip nicht zwei verschiedene Geister, sondern ein und derselbe Geist ist. Einerseits hat auch der natürliche Mensch an seinem menschlichen Geist ein besseres inwendiges Ich, welches willig ist zum Guten, wenngleich zu schwach, dem Gesetz der Sünde und des Fleisches obzusiegen[3]), und andererseits ist der heilige Geist, welchen der Gläubige durch den Glauben an Christum empfangen soll, nicht bloß Prinzip des religiös-sittlichen Lebens, sondern ebensosehr und vor allem Prinzip des natürlichen Lebens, als welches er seine lebendigmachende Kraft in der Überwindung des Todes durch die Auferstehung bewähren soll. Der Mensch trägt also nach christlicher Anschauung allerdings eine Portion des Gott-Geistes schon vor der Wiedergeburt in sich, leider nur eine zu kleine Portion, um Sünde und Tod zu besiegen; auf Grund des rechtfertigenden Glaubens erhält er eine neue Portion dazu, die nun, verschmolzen mit der alten, genügt, um die Aufgaben des Geistes zu erfüllen.

---

halb und außerhalb des Christentums bis zu dem Grade erstarkt ist, um von positiv christlicher Seite das gemeinsame christliche Prinzip für wichtiger halten zu lassen, als ein unnachgiebiges Versteifen in bloßen Opportunitätsfragen, wie die Fragen der kirchlichen Organisation es unter allen Umständen sind. Die geheime Sehnsucht der Orthodoxen nach Anlehnung an Rom, das gewaltige siegesgewisse Aufraffen des Katholizismus, die katholisierenden Tendenzen der protestantischen Dogmatik eines Lipsius und Ritschl in bezug auf die Lehre von der Kirche, die spekulative Freiheit und Kühnheit der altkatholischen Dogmatik eines Michelis, das alles sind Zeichen der Zeit, die dem ferner Blickenden zu denken geben.

[1]) 1. Kor. 2, 11; 5, 4; 6, 20; 7, 34; 2. Kor. 7, 1. [2]) 1. Mos. 2, 7; Ps. 104, 29—30. [3]) Röm. 7, 15—23; 2, 14—15.

Digitized by Google

Wenn das christliche Erlösungsprinzip, soweit es überhaupt eine praktische Bedeutung hat, dem Menschen heteronom gegenübersteht, so ist das christliche Prinzip des religiös-sittlichen Lebens aus diesem Gesichtspunkte als eine widerspruchsvolle Verquickung heteronomer und autonomer Gesetzgebung zu bezeichnen. Widerspruchsvoll bleibt unter allen Umständen die Verschmelzung einer von außen hinzukommenden Geistesportion mit der schon vorhandenen geistigen Persönlichkeit, und autonom könnte das Gesetz des Geistes doch immer nur dann genannt werden, wenn anerkannt würde, daß das, was der nunmehr verstärkte Geist vorschreibt und durchsetzt, auch schon vorher der noch zu schwache Geist vorschrieb und anstrebte; dann aber fiele wieder das weg, worauf es dem Christentum vor allem ankommt, daß das Gesetz des (nachträglich hinzukommenden) Geistes ein neues, der außerchristlichen Menschheit unbekanntes Gesetz sei.

Wenn man von einer sinnlich stofflichen Auffassung des Geistes zu einer übersinnlich immateriellen übergeht, so wird die ohnehin schon widerspruchsvolle Zutat einer nicht schon von Geburt an genetisch und organisch assimilierten Geistesportion zur baren Ungeheuerlichkeit, und es bleibt nur der Ausweg übrig, die stoffliche Immission des Geistes durch eine dynamische Kräftigung oder Erweckung des im Menschen vorhandenen Geistes, die Ausgießung einer neuen Geistesportion durch die Beförderung der naturgemäßen organischen Entfaltung des einmal gegebenen Geisteskeimes zu ersetzen. Mögen die Anhänger des Wunderglaubens hierbei an eine inspirationsartige dynamische Gnadenwirkung des absoluten Geistes auf den endlichen, oder die Anhänger einer natürlichen Vermittelung des göttlichen Heilsplanes an eine erziehende Vorbereitung und Erweckung durch äußere Verhältnisse in Verbindung mit der teleologischen Herbeiführung einer Entstehung von glücklich disponierten organischen Menschenkeimen denken, — diese Fragen stehen hier nicht zur Erörterung, und es handelt sich an dieser Stelle nur darum, daß die gleichviel wie zustande gekommene günstige Entfaltung der schon vor der Geburt empfangenen Geistesanlagen ausreichend sein muß, um alle im Menschen überhaupt möglichen Geisteswirkungen hervorzubringen. Dann und nur dann sind solche Wirkungen autonom und autosoterisch, weil das in ihnen wirksame Prinzip zweifellos und widerspruchslos den eigentlichsten innersten Kern der menschlichen Persönlichkeit, das wahre Selbst des Menschen bildet.

Was die christliche Kirchenlehre im Widerspruch gegen die

Digitized by Google

sich überall aufdrängenden Tatsachen der Erfahrung in zwei heterogene Zustände, den des natürlichen und den des wiedergeborenen Menschen, auseinanderreißt, das stellt sich in der Religion des Geistes als eine Serie bloß graduell verschiedener Entwickelungsphasen des Geistes im Menschen dar, als das allmähliche Werden der Gottmenschheit. Es gibt keine Stufe des menschlichen Lebens, die sich ganz gottverlassen erweist, aber auch keine, wo die prinzipielle geistige Anlage des Menschen zum Gottmenschen anders als approximativ dieses Ideal verwirklicht; auf jeder Stufe ist das Immanenzprinzip des Geistes schon als Prinzip des religiös-sittlichen Lebens in irgend welchem Grade tätig, auf jeder findet es aber auch noch Störungen der vollendeten Gottmenschheit zu beseitigen, d. h. Gelegenheit, sich als Erlösungsprinzip zu betätigen. Keine Stufe des menschlichen Geisteslebens vermöchte sich aus sich selbst weiter zu erheben, oder auch nur zu behaupten, wenn der Geist bloßes Naturprodukt, wenn er nicht das absolute Prius der Natur, und wenn nicht die Natur nur das teleologische Mittel seiner Selbstverwirklichung, seines Zusichselberkommens wäre, — wenn nicht der Mensch mehr als Natur, nämlich das natürliche Gefäß des absoluten Geistes wäre, der als ein ihm immanentes teleologisches Prinzip seine Entwickelung leitet. Insofern hat also das Christentum recht, daß ein bloß natürlicher, nichtgeistiger Mensch, wenn es solchen geben könnte, niemals sich selbst erlösen und sich selbst zu religiös-sittlichem Leben bestimmen könnte, daß der Mensch dies nur kraft der Immanenz des Gottesgeistes in ihm vermag.

Alles, was die Entwickelung des religiösen Bewußtseins in der Menschheit zutage gefördert hat, ist tatsächlich und unbewußterweise Leistung des autonomen und autosoterischen Immanenzprinzips, auch da, wo diese Leistungen irrtümlich auf transzendente göttliche Wesen projektorisch bezogen sind. Die Entwickelungsgeschichte des religiösen Bewußtseins ist nichts als der Prozeß des allmählichen Zusichselberkommens des Geistes in religiöser Hinsicht; sobald das Objekt des religiösen Verhältnisses als Gott-Geist erkannt, und dieser Gott-Geist als das autonome und autosoterische Immanenzprinzip des religiösen Bewußtseins begriffen ist, ist dieser Prozeß prinzipiell vollendet und nur noch der feineren und reicheren Durchbildung fähig.

Eine solche autosoterische, autonome, kosmotragische Immanenzreligion des absoluten Geistes steht nun aber offenbar dem

Digitized by Google

Christentum weit ferner, als dieses dem Judentum; denn Christentum und Judentum haben wenigstens den gemeinsamen Boden des Theismus unter sich, während für die Religion des Sohnes und die Religion des Geistes solche gemeinsame Basis fehlt. Die Religion des Geistes kann ebensowenig mehr Christentum wie Theismus heißen; Christentum nicht, weil Christus in ihr aufgehört hat, objektives oder subjektives Erlösungsprinzip, religiöses Lebensprinzip und Objekt des religiösen Verhältnisses zu sein, und weil ein „Christentum ohne Christus" eine *contradictio in adjecto* wäre, — Theismus nicht, weder im unitarischen noch im trinitarischen Sinne, weil der absolute Geist nicht mehr eine von der menschlichen verschiedene eigene göttliche Persönlichkeit besitzt. Die Gottheit als absoluter Geist ist Eine, und als Einheit zugleich absoluter Grund und absolutes Wesen der Welt, — darum kann und muß diese Religion Monismus heißen; aber die Vielheit der gottmenschlichen Personen ist keine Illusion, sondern in jeder derselben konkresziert das unpersönliche Eine sich zur realen Persönlichkeit. Darum ist die Einheit der Gottheit keine abstrakte, d. h. die reale Vielheit ausschließende Einheit, sondern eine solche, welche die reale Vielheit als ihre eigene innere Mannigfaltigkeit in sich einschließt; indem der Eine absolute Geist in dem unendlichen Reichtum konkreter gottmenschlicher Einzelpersönlichkeiten seine eigene Konkreszenz sucht und findet, ist dieser Monismus nicht mehr abstrakter, sondern vielmehr konkreter Monismus zu nennen.

Wenn dieser konkrete Monismus hier auch durch immanente Kritik aus dem trinitarischen Theismus abgeleitet ist, so ist er darum doch von allem Theismus nicht minder weit entfernt, wie von dem abstrakten Monismus der indischen Religionen, aus welchem wir ganz denselben konkreten Monismus ebenfalls durch immanente Kritik abgeleitet haben. Der konkrete Monismus ist die dritte und letzte mögliche Form der supranaturalistischen Religion neben abstraktem Monismus und Theismus; während diese beiden geschichtlich parallelen Entwickelungsrichtungen begrifflich koordinierte Stufen des religiösen Bewußtseins repräsentieren, so repräsentiert der konkrete Monismus beiden gegenüber eine wirklich höhere Entwickelungsstufe des religiösen Bewußtseins. Wenn der abstrakte Monismus und der Theismus die beiden nebeneinander herlaufenden unvollkommenen Formen des Supranaturalismus darstellen, in welche der naturalistische Henotheismus sich bei seinem Hinausgehen über sich selbst gegabelt hat, so bildet

Digitized by Google

der konkrete Monismus den synthetischen Schlußstein des zweiseitig aufstrebenden Gewölbes, das höhere Dritte, in welchem alle Formen sowohl des abstrakten Monismus als auch des Theismus ihre positive Versöhnung und zugleich Überwindung finden, mit einem Wort: die letzte, abschließende Phase der Entwickelung des religiösen Bewußtseins.

Eine solche letzte und höchste Phase der Entwickelung des religiösen Bewußtseins ist nicht die phantastische Ausgeburt schwärmerischer Träumerei, sondern das Ergebnis nüchternen Denkens, — nicht das eitle Hirngespinst metaphysischer Spekulation, sondern das strenge Resultat einer immanenten positiven Kritik der höchsten gegebenen Religionen, — nicht der subjektive Einfall einer auf sich selbst gestellten Laune, sondern das Fazit des gesamten bisherigen Entwickelungsganges des religiösen Bewußtseins, — nicht eine in der Luft schwebende, außer allem geschichtlichen Zusammenhang stehende apriorische Konstruktion einer angeblichen „Vernunftreligion" oder „natürlichen Religion", sondern ein eminent geschichtliches Postulat, — nicht ein eklektischer Mischmasch von zusammengelesenen Bestandteilen aller möglichen Religionssysteme, sondern die streng einheitliche Ausgestaltung eines neuen, noch nirgends in der bisherigen Geschichte verwirklichten Prinzips, — nicht eine Reformstation in einer vereinzelten Entwickelungsrichtung des religiösen Bewußtseins, sondern die synthetische Reformstation für alle Entwickelungsrichtungen des religiösen Bewußtseins, welche von jeder einzelnen aus gefordert wird, und deshalb fähig und bestimmt ist, alle zu umschließen, alle in sich aufzuheben.

Es gehört nur wenig geschichtlicher Sinn dazu, sich einzugestehen, daß die Inder und Juden ebensowenig jemals Christen wie die Christen Buddhisten oder Juden werden können; dieses Eingeständnis schließt aber sofort das geschichtliche Dementi in sich, daß eine dieser Religionen die absolute Religion, d. h. die dem religiösen Bedürfnis der Menschheit schlechthin und vollkommen entsprechende Religion sei. Man hat nur die Wahl, anzunehmen, entweder daß die Religion ewig dazu bestimmt sei, in der Vielheit der Religionen zu verharren, oder daß sie sich früher oder später zu der höchsten vollkommensten Form entwickeln werde, welche im Prinzip allen Kulturvölkern gemeinsam sein muß. Im ersteren Falle erklärt man die Religion für eine Illusion, wenn auch für eine psychologisch notwendige und kulturgeschichtlich wichtige Illusion; will man dies nicht, so muß man an der Hoff-

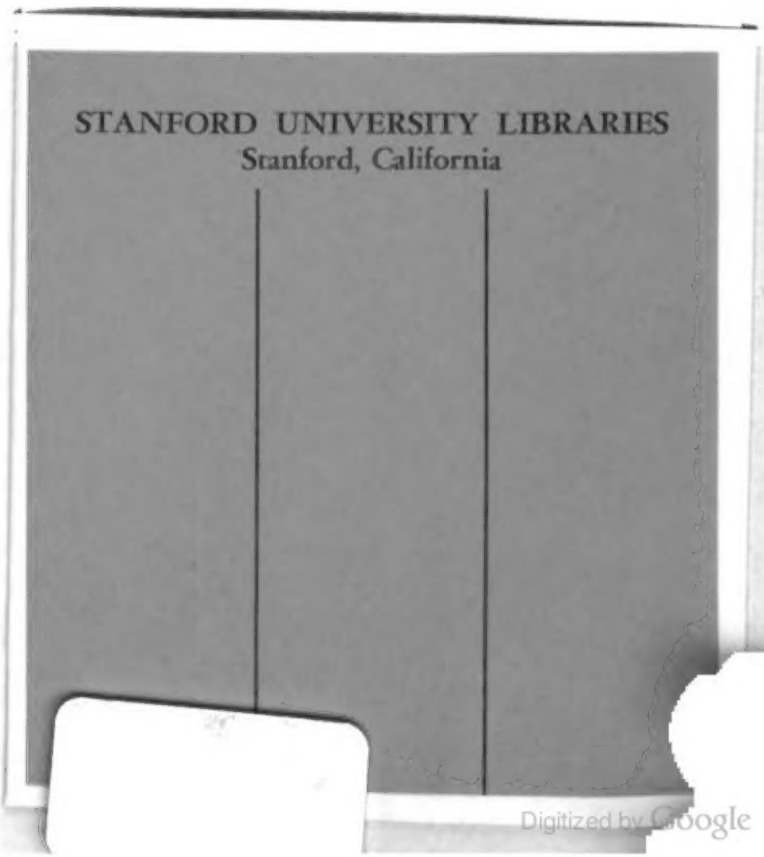
Digitized by Google

nung festhalten, daß aus den relativ wahren Religionen sich die absolut wahre Religion entwickeln werde, d. h. daß alle ethnologisch beschränkten Religionen bloße zur Überwindung bestimmte Vorstufen der wahren Religion sein müssen. Wer die Religion für Illusion hält, der muß auch die anscheinende Entwickelung im Bereiche dieser Illusion mit für Illusion erklären; wer sich von einer wahrhaften Entwickelung im Bereiche der Religion überzeugt hat, der kann nicht mehr annehmen, daß das Objekt dieser Entwickelung eine bloße Illusion sei. Ist der Prozeß des religiösen Bewußtseins in der Menschheit wahrhafte Entwickelung, so kann diese Entwickelung nicht da abbrechen, wo die höchsten gegabelten Ausläufer des bisherigen Prozesses auf einen Fortschritt hindeuten, der zugleich die Wiedervereinigung der getrennten Richtungen bedeuten würde; man versteht den Begriff der Entwickelung nicht, wenn man die Möglichkeit zugibt, daß der Prozeß da, wo die Pointe kommen soll, seinen Sinn und Verstand verliert. So gewiß die Religion keine bloße Illusion, sondern überall von relativer, im Laufe des Prozesses wachsender Wahrheit getragen ist, so gewiß dieser Prozeß der Wandelungen des religiösen Bewußtseins in der Menschheit eine echte und wahre Entwickelung ist, so gewiß muß das Postulat dieses providentiellen geschichtlichen Entwickelungsprozesses früher oder später seine Verwirklichung finden.

Digitized by Google

Digitized by Google

193
H3331
v.5



Digitized by Google

Digitized by Google